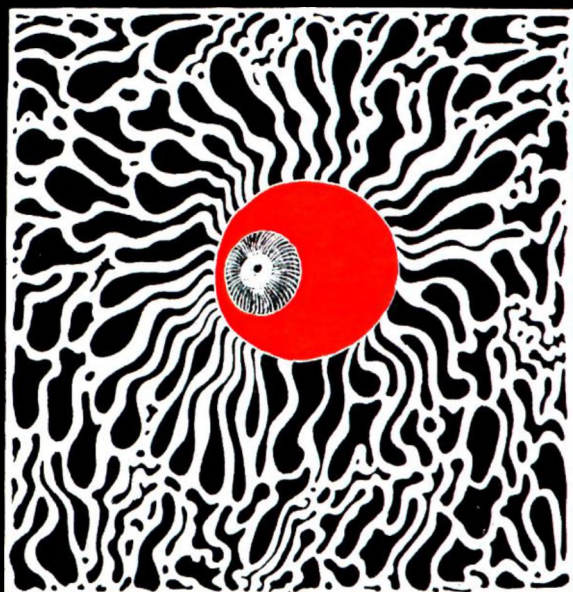


Luis Álvarez Falcón (coord.)

La sombra de lo invisible

Merleau-Ponty 1961-2011
(Siete lecciones)



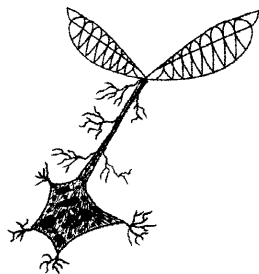
eurelequia.

ENSAYO

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
MADRID, EL DÍA 18 DE NOVIEMBRE DE 2011.
ESE MISMO DÍA, EN 1922, MURIÓ EN PARÍS
EL ESCRITOR FRANCÉS MARCEL PROUST

«Toda acción mental es fácil siempre
que no esté sometida a lo real.»

(Tomo 4: *Sodoma y Gomorra*, en:
En busca del tiempo perdido,
MARCEL PROUST,
Alianza Editorial, Madrid, 2010)



LA SOMBRA DE LO INVISIBLE

Merleau-Ponty 1961-2011
(Siete lecciones)

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN (coord.)

LA SOMBRA DE LO INVISIBLE

Merleau-Ponty 1961-2011
(Siete lecciones)



eutelequia

ENSAYO

Eutelequia, 10
ENSAYO

 CREATIVE COMMONS

© 2011 de los textos, sus respectivos autores
© 2011 de las traducciones, sus respectivos traductores
© 2011 Luis Álvarez Falcón, de la coordinación
© 2011 Editorial Eutelequia, S. L. U.
Santa Hortensia, 15, 4.º R - 28002 Madrid
Tels.: 91 416 99 53 - 690 326 720
office@eutelequia.com
www.eutelequia.com

Ilustraciones: Miguel Ángel Moreno Gómez

Primera edición: Noviembre 2011

ISBN: 978-84-939443-3-9

Depósito legal: M-45.956-2011

Producción editorial: MCF Textos, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

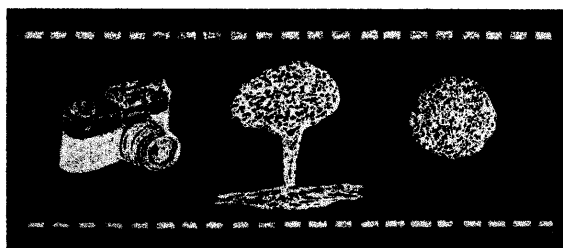
ÍNDICE

PRÓLOGO	9
 INTRODUCCIÓN	
La sombra de lo invisible. Luis Álvarez Falcón	29
 PRIMERA PARTE	
Primera lección	
Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina	73
Segunda lección	
<i>Phantasia</i> y experiencia estética. Los límites de la vida subjetiva. Luis Álvarez Falcón	105
Tercera lección	
La sombra de la pasividad. Cuando la conciencia duerme. M. ^a Carmen López Sáenz	135
 INTERLUDIO	
Cuarta lección	
Merleau-Ponty y el hecho artístico. Maryvonne Saison ..	179
 SEGUNDA PARTE	
Quinta lección	
El weberianismo de Merleau-Ponty. Josep Maria Bech ..	211

Sexta lección	
Mundo perceptivo y mundo cultural. Merleau-Ponty y la filosofía de la cultura. Mario Teodoro Ramírez	249
Séptima lección	
Fe perceptiva y armonía de lo sensible. César Moreno Márquez	281

APÉNDICE

Maurice Merleau-Ponty: «dentro» y «fuera», «carne del cuerpo» y «carne del mundo». Marc Richir	313
Índice de autores	331
Índice de traductores	335
Referencias bibliográficas	337
Nota de la edición	347



PRÓLOGO

CORRESPONDE al prólogo del trabajo que aquí les presentamos delimitar el género y el orden de su exposición. Sólo de este modo podremos justificar el propósito de esta obra. Y como sucede siempre en el cuestionamiento de los géneros, el lector sabrá advertir el alcance de su unidad y la necesaria heterogeneidad de sus propuestas. Tal como se cumple en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, y tal como ocurre también en el legado de otros pensadores, la ordenación que en esta ocasión les mostramos responde necesariamente a una exigencia implícita en la propia tendencia del autor, ya sean notas de curso, «signos», *causeries* o emisiones radiofónicas, ya sean fragmentos, esbozos o variaciones, como si de una *suite* o de un gran mosaico se tratase. Y es que las más de las veces corresponde al lector completar, por no decir reconstruir, los espacios dibujados entre las lecciones de éste y de cualquier otro curso. Sólo reactualizando el propio y natural movimiento de las ideas se alcanzará el verdadero propósito del conjunto de disertaciones que podrán leer a continuación. Como ocurre en la misma obra de Merleau-Ponty, y tal como ocurriere en el legado de Edmund Husserl y de otros, siempre hay una «sombra» que acompaña al filósofo. En este caso es una doble sombra, una penumbra que afecta por igual tanto al decurso natural de la producción intelectual del autor como a los múltiples límites que aparecen en los presupuestos teóricos de la historia del pensamiento occidental, tal como aquí quedan expuestos, y que tienen en el pensador francés un banco de ensayo donde poner en ejercicio recursos que son más bien los

propios de nuestra institución simbólica racional, incluyendo en ella las instancias de la filosofía, del arte y de la ciencia.

Corresponde a todo género de exposición exhibir ese movimiento natural de las ideas que siempre es anhelado por una sistematización o por una arquitectónica. No será éste el caso. Más bien cualquier intento de programación, ordenamiento o categorización dependerá de la propia competencia del que lee, sin ser por ello una condición necesaria. De ahí que, como antaño, sea la lección el género más apropiado para exponer un conocimiento que ni es ni será definitivo, sino que sucede en vías de ser, tal como nos muestra la estructura discontinua del mundo de las ideas. El lector sabrá contener su inicial sorpresa cuando, con cautela, advierta el recurso que se le ofrece y la continuidad que se abre en este advenir. No es para menos. Quien busque un libro sencillo deberá optar por algunas, muy pocas, de las sistematizaciones que se ofrecen sobre el pensador francés, aunque esto no garantice, como es de costumbre, la invitación a su lectura. Sin embargo, el lector paciente y entusiasmado sabrá pronto reconocer el carácter incoativo y siempre primero de toda filosofía que no permanezca como residuo fósil en forma de historia de la filosofía. Pese a ello, y respondiendo también a una exigencia de carácter didáctico, en la reactualización de los análisis inconclusos, tanto del pensador como de los maestros que aquí les presentamos, radicará la vida inacabada de las propias ideas; aquellas que laten, resuenan o tal vez fulguran en el pensamiento siempre vivo que representa la propia filosofía, en tanto ciencia rigurosa que exige siempre aprender a ver de nuevo el mundo, volver a encontrar ese contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. Tal exigencia sólo podrá conllevar honestidad, quedando cualquier impostura reservada a los devaneos naturales de alguna academia. Y tampoco será éste el caso.

En el año 2008, con la distancia suficiente, en el contexto de una refundición teórica del pensamiento que aconteció en la primera mitad del siglo xx, el anhelo de las efemérides llevó a las diferentes instituciones a revisar la obra de un

pensador centenario. Junto a varias universidades y sociedades, en España, la Universidad de Zaragoza, en este caso promovió la convocatoria de un coloquio de carácter internacional, siempre con el ánimo de hacer una urgente llamada de atención, tanto sobre la posible fatiga vertida alrededor del pensamiento de Merleau-Ponty y de toda la filosofía contemporánea como sobre el desconocimiento real de la trascendencia de su obra y de la lectura actual del pensamiento de la segunda mitad del siglo xx. El motivo no será solamente una especial debilidad por el personaje, o por las consecuencias teóricas de su radical reflexión, sino la fecunda y elemental resonancia en la actualidad de sus propuestas, tras la deriva del pensamiento entre 1901 y 1945, año este último de la publicación de *Fenomenología de la percepción*. Quizá este hecho no tuviera más interés si no fuera por la propia actualidad del pensamiento en el año 2011, medio siglo después de la repentina desaparición del autor. Otros, como es el caso de Jan Patočka, nos han advertido de la «sombra» inconclusa que se cierne sobre el filósofo cuando la repentina supresión de su vida detiene, a su vez, el movimiento natural de las ideas. Otros, como el propio Husserl, supieron advertir este límite para crear una «caja de cebos», un inmenso legado donde reactualizar, o volver a poner en ejercicio, los defectuosos recursos que ofrece la celeridad, el encabalgamiento *ex abrupto* del orden de las ideas y del orden de su exposición, a contrapelo del devenir del tiempo y del paso a la historia, también como institución.

Esta necesaria intención que mencionamos fue promovida en algunos de los círculos oficiales, y el empeño y la generosidad de muchas personas hicieron posible un oportuno y singular encuentro. Fruto de aquel trabajo les ofrecemos esta especie de *suite*, que contiene siempre pensamiento vivo y en constante modulación, como si de una obra musical se tratase. Podrán interpretarla cuantas veces quieran, pero primero deberán oírla en su integridad, y siempre en pleno acto de ejecución, habida cuenta del género de exposición del que tratamos. De este modo sabrán calibrar el motivo principal que nos lleva a su publicación, que no es otro

que el mismo que ha cubierto gran parte del último siglo con meditaciones, lecciones, notas de curso y todo un repertorio técnico de intervenciones cuya riqueza reside en la propia espontaneidad del necesario imperativo didáctico ante un público determinado temporalmente. Tal como ha sucedido a lo largo de la historia del pensamiento, desde la Antigüedad y la Edad Media hasta el pensamiento de hoy, pasando por la modernidad, el texto filosófico se ha enfrentado necesariamente con la cuestión del modo de exposición, teniendo presente que su inacabamiento contiene siempre, a pesar de ello, doctrina futura. Tal debería ser, invariablemente, la honesta intención de cualquier edición o publicación. Sólo quien tiene realmente algo que transmitir es capaz de ser sincero ante sus dudas, siempre con la certeza de que el tiempo, la codificación histórica en la que se basa la doctrina filosófica, salvará su propia dimensión esotérica. Y éste sí que será el caso.

A continuación, y en primer lugar, podrán encontrar una inusual introducción, que tratará de ser una especie de aula de inmersión, tanto lingüística como filosófica, y que pretenderá aproximar la naturaleza de los problemas a los lugares comunes de todo posible lector. Con un mimado descuido trataremos de presentar, en otros términos, los caminos de todo pensar en la universalidad misma de las más antiguas cuestiones. De este modo, también evitaremos caer en el coleccionismo intelectual o en la justificación aparentemente ortodoxa de la propia academia. En efecto, y tal como confirmara David Hume en sus célebres tratados, los puentes con la realidad, con las cosas, están rotos. Este histórico *chorismós* se habrá convertido en un verdadero complejo, cuya tragedia no impedirá que el ser humano habite en íntima unión con las cosas mismas y que, a su vez, cuestione siempre su próximo contacto. Éste será el motivo principal de nuestro texto, tal como veremos en las diferentes aproximaciones de cada lección. Ahora entenderemos fácilmente por qué Marcel Proust o Paul Cézanne, como tantos otros, pusieron en marcha los mecanismos de la propia preocupación que caracteriza la «mirada fenomenológica». Ello será deter-

minante para entender cómo, al menos desde el Romanticismo y la Ilustración, y también desde el viejo y nostálgico lamento de la Antigüedad, resuenan los primitivos términos de la cuestión. De este modo, ante cualquier ruido de fondo, iremos recobrando la confianza en la actualidad de las ideas. Éste será, por extraño que pueda parecer, el deber inexcusable de toda filosofía. Así, el lector podrá ir comprobando que el propósito inicial no es fácil, y que la inmersión en la «madriguera» del análisis filosófico puede, en algunas ocasiones, distanciarse de la actitud natural donde sucede este milagro del mundo. La histórica incompreensión de la filosofía radicaré en el abandono de la principal cortesía del filósofo. Sin embargo, tal descortesía no añade confusión, sino nuevos puntos de partida en la claridad de cada intuición. El lector sabrá reconocer en esto una honesta y sincera complicidad. Una sana y discutible voluntad de transmisión de conocimientos aspira a convertir esta introducción en una inusual propedéutica, amparada siempre por la libertad del autor, cuyo único objetivo será allanar el solar que conforman las lecciones siguientes. De este modo, se sacrifica la exigencia de una escolar recapitulación por una urgencia de carácter fragmentario que debe, en último término, provocar el interés del que, precavidamente, se aproxime a las siete asignaturas que constituyen el curso que aquí les presentamos. Sin olvidar nunca que su recorrido deviene del diálogo y que su resultado es, en el contexto de toda investigación filosófica, el resultado de un procedimiento puramente formal: el coloquio.

La primera de las lecciones constituye el máximo exponente del género de exposición que caracteriza toda urgencia teórica, programática y conceptual, sacrificando en este caso los tiempos necesarios en el discurso por el apremio de una determinación técnica, sin ni siquiera anotaciones a pie de página. Esta exigencia no perturbará para nada la lectura inicial, sino que, al contrario, advertirá al lector de la trascendencia de las conclusiones que se presentan, obligándole a poner su máxima atención, ejercitando y estimulando sus propias competencias, sin detrimento alguno de su compren-

sión. Sus enseñanzas deberán retomarse de nuevo al final, justo antes de abordar el apéndice. No obstante, la extremada articulación de sus argumentos favorecerá la lectura de las siguientes lecciones, reubicando cada problemática en sus diferentes niveles de análisis, en sus distintos registros de aplicación. Nada hay que decir al respecto. Su lectura, posiblemente acompañada de lápiz y papel, desplegará el verdadero contexto teórico del pensamiento de Merleau-Ponty. Donde el lector no llegue, quedará patentemente dibujada la continuidad de una intuición, dominada siempre por la natural insuficiencia que ha caracterizado en todo momento a la terminología filosófica. No conviene desesperarse si al abordar de sopetón la crudeza del discurso flaquean las sanas expectativas del reservado lector. No. Tal lección se presenta como un obsequio, como la privilegiada noticia de un pensamiento vivo y en plena ejecución. Aquí radica su oportunidad y el beneficio que nos brinda el excepcional dominio del autor. En este caso es posible advertir la lectura de un maestro, en el sentido más escolástico de la acepción, y su doctrina constituirá, como ha sido siempre, el signo distintivo del conocimiento, intencionado invariablemente por la naturaleza del lenguaje y por el rigor del discurso, con una humilde renuncia a cualquier lucimiento innecesario.

En el caso de la segunda lección hallarán una exposición de naturaleza distinta. Sus iniciales intenciones programáticas procuran contextualizar el problema en su decurso temporal. De ahí que su modo de exposición sea más bien escolar, intentando delimitar las referencias intelectuales y conceptuales, tanto de la exposición anterior como de las siguientes, siempre con el firme propósito de elucidar el punto de partida y la trayectoria del problema: la evidencia de la presencia de una pasividad originaria. La misma pasividad que limita el poder instituyente del sujeto pero que, a su vez, es condición misma de su posibilidad. Esta franqueable penumbra, que prolonga la sombra de *lo invisible* y que prepara la visibilidad del mundo, será condición necesaria para tematizar, impúdica, obscena y reflexivamente, las consideraciones del problema último: el encuentro con las cosas

mismas. Si bien el punto de partida lo constituye el famoso artículo de Paul Natorp, «Sobre el fundamento objetivo y subjetivo del conocimiento», sin embargo la necesidad, ya implícita en Merleau-Ponty a partir de los años cincuenta, de «ampliar» la filosofía en las raíces mismas que dan continuidad al análisis filosófico hará converger la condición natural de la «mirada fenomenológica» con los presupuestos teóricos de partida y, sobre todo, con las consecuencias que se exhiben, con una excepcional patencia, en regiones críticas, ya sea el caso del arte y de la experiencia estética, ya sea el caso de las regiones limítrofes de una arquitectónica, más bien tectónica, anunciada ya por Husserl en el legado de su «montaña mágica». La propia sombra teórica del filósofo, aquella que quedó prolongada tras su desaparición en 1961, hará manifiesta la máxima de su intuición: «Lo que ella no ve es lo que en ella prepara la visión del resto.» De este modo, se repondrá, con justicia, la extraña fulguración que ilumina la propia filosofía desde la oscuridad de la experiencia estética, tomando como linde difusa la media luz de la propia fenomenología. El régimen de *Phantasia*, intuido por el pensador francés, exhibirá lo que en un régimen intencional pasa por ser el emblema de la claridad y distinción. Hallaremos la incuestionable evidencia de que en lo inacabado del pensamiento de un pensador siempre se encuentra la continuidad de lo que no ha necesitado ser explícito, residiendo en ello su condición original de filósofo: «La philosophie a son ombre portée qui n'est pas simple absence de fait de la future lumière.»

En un brillante alarde de erudición, esta «sombra» se despliega a lo largo de la tercera de estas lecciones. El sueño, del mismo modo que lo fuera anteriormente la región pro-teiforme de la *Phantasia*, nos mostrará ese rastro de conciencia adherida al mundo que delimita la otra cara de *lo visible* y no su opuesto. Frente a Bergson, a Sartre o al mismo Freud, la persistencia de la conciencia en el sueño revelará el fenómeno-límite del vasto deslinde en el que se manifiesta la siempre inconclusa penumbra de *lo invisible*. La autora propone una admirable disertación magistral, cuya

exposición sólo es posible desde la plenitud de un pensamiento maduro, desde una dilatada trayectoria de múltiples investigaciones que han alcanzado la eminencia de una reflexión en sazón, fruto de una rigurosa competencia, avallada siempre en el pleno y exhaustivo conocimiento de un pensador, en este caso tanto de Merleau-Ponty como del propio Husserl, y de todo el decurso del pensamiento contemporáneo en el que se circunscribe. Así nos enfrentaremos a un discurso plagado de referencias teóricas, de las relaciones esenciales entre actividad y pasividad, de las conexiones entre la pasividad del yo y la de todos los otros, en tanto condición necesaria para que un mundo y un tiempo se puedan constituir como objetivos. La presencia de esta disertación sirve de cierre a las exposiciones teóricas de la primera parte, consagrada como tal a dilucidar con rigor los presupuestos básicos del *leitmotiv* principal que acompaña a toda la obra. Tal como nos indica su propia autora: «Sin embargo, la filosofía apenas ha pensado la pasividad de la que arranca nuestra actividad, de la misma manera que ha obviado el cuerpo, que nos arraiga y permite que demos sentido a lo que aparece, o el mundo, que nos interroga proporcionando un “campo” desde el que se abren horizontes y se ofrecen las cosas en perspectiva.» No será extraño, pues, que una vez finalizada su lectura estemos en condiciones de poder entender la prolongación que conforma este fulgurado modo de sombra, esta «luz negra», esta extraña iluminación en la que sobreviene, de un modo actuante, en resonancia, el propio mundo vivido, el dominio de la objetividad y el dominio de la efectividad del mundo.

Tal como advertíamos en un principio, y bajo la misma forma compositiva de una *suite* musical, en la lectura de la cuarta lección se puede advertir la cesura de un intervalo, de un entreacto, de un descanso que, a modo de interludio, ofrecerá al lector un verdadero y agradable obsequio, una gratificación capaz de indemnizar la confianza depositada en la sorprendente lectura de la primera parte. De este modo, tal lección intermedia servirá tanto de recinto de descompresión como de propedéutica para la iniciación de la ansiada

lectura de la segunda parte de esta obra. En este caso, y de la mano de la presidenta de la antigua Sociedad Francesa de Estética, fundada en 1931 por Victor Basch bajo la presidencia de honor de Paul Valéry, el «hecho artístico», *le fait artistique*, el «hecho pictórico» en palabras de Merleau-Ponty, ejercerá las funciones de un gradiente barométrico, de una «cámara oscura» donde poner en ejercicio la distensión que acompaña al declive propio de la subjetividad en los alrededores limítrofes de su «sombra», aquella que acompaña inexorablemente a la pasividad en la antesala misma del sentido y donde él mismo comienza su imparable proceso de generación. La atenta lectura de esta lección sorprenderá doblemente al lector. Por un lado, y en una hermosa prosa, ejemplarmente traducida por la responsable de las actividades culturales del Instituto Francés de Zaragoza, encontraremos un ejemplo de expresión de la máxima sensibilidad filosófica. Por otro lado, en la gran densidad de referencias culturales, históricas e intelectuales hallaremos la extraordinaria competencia y el minucioso rigor de su autora, quien, pese a un imperativo de modestia y humildad, sabrá provocar la irremediable admiración del sorprendido lector. El extraño género que constituyen las *causeries*, el conjunto de lecciones que Merleau-Ponty impartió a través de Radio France, difundidas en el Programa Nacional de la Radiodifusión Francesa (RDF) en los últimos meses de 1948, y conservadas por el INA (Institut National de l'Audiovisuel) para el uso de investigadores y profesionales, transcritas y anotadas por Stéphanie Ménasé, muestra la continuidad de la falta de género que caracteriza a gran parte del legado del pensamiento contemporáneo en la primera mitad de siglo, junto a los cursos, las lecciones, las notas de curso, las conferencias, los manuscritos o los apuntes estenografiados. Sin embargo, tal como ocurre en esa variedad de géneros, la improvisación, la precipitación o simplemente la oportunidad mostrarán la urgencia de un pensamiento vivo, cuyo discurso, a pesar de no estar escrito en las exigencias de una sistemática edición, guarda la fuerza original de una permanente instantaneidad. Éste será el caso de la riqueza de una

reflexión sobre una trayectoria filosófica en desarrollo. Las continuas referencias a Cézanne, Renoir, Braque, Klee, Van Gogh o Matisse se sobrepondrán con las menciones a Balzac, Valéry, Malraux o Gasquet. El resultado es un ejercicio de libertad que añade, si cabe, más singularidad, rigor y belleza a la obra que aquí presentamos.

En lo referente a la segunda parte, y al hilo del carácter de la lectura anterior, la quinta lección resulta la pulida disertación de un maestro. Con la libertad que caracteriza el brillante dominio de toda la obra de un pensador, asistiremos al ejercicio de la competencia, de la autoridad intelectual y filosófica de su autor. Un fino ademán de la máxima educación teórica sabrá provocar el interés del lector, seguro de estar ante un ejercicio de elocuencia en la fluida exposición de un experto. No habrá ninguna duda. Las influencias y la trascendencia de la obra de Merleau-Ponty quedan apuntadas en un movimiento alegórico de evocación, aquel que es capaz de evidenciar el horizonte intelectual que atraviesa las innegables fluctuaciones e indecisiones doctrinales de cualquier pensador. Una vez más, la «sombra» de lo invisible de los visibles mostrará su máxima debilidad. La fidelidad de Merleau-Ponty a las ideas weberianas sobre cultura, sociedad e historia se hará patente sobre todo en una concepción de la historia, de la institución, de la *Stiftung*, donde, según el autor, la quimera de un sentido global ha desaparecido y tan sólo permanecen unos sentidos de alcance restringido. La «sombra» de una institución expresiva fundacional, tal como el propio Husserl había intuido, será sustituida por una combinación de propuestas aisladas de sentido. Nada más sugerente y provocador para una época, la del lector, que el análisis de uno de los impensados de la no-filosofía: la naturaleza de la historia como institución. Reconstruir el pensamiento de Merleau-Ponty significará en realidad recorrer sus textos y recoger los fragmentos significativos, para luego comparar e interpretar este material a fin de evidenciar los sempiternos sentidos recurrentes. La desconcertante circunstancia de esta lección traerá, en orden a las necesarias exigencias del pensamiento de cada época,

una potente reflexión sobre el devenir de nuestro tiempo, en nuestros días, sumido en la aparente confusión. No habrá ninguna duda de que estamos ante un discurso providente, hábil y generoso. Tanto el estudioso como el accidental lector sabrán advertir la altura de semejante disertación. El campo quedará abonado para la academia, permitiendo al intruso acceder a algunas de las claves que posibilitan entender las tradiciones, las instituciones culturales, las mentalidades colectivas y los acontecimientos políticos que, pese a su desconocimiento o a su implícita desconsideración, alumbran desde la sombra nuestra más inquieta realidad. El «advenimiento» del sentido será indisociable de su «institución». No nos asombramos por su desaparición, no por aquello que está «oculto» de manera provisional y accidental, sino por lo «oculto» como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, «lo sostiene y lo hace visible». A causa de que estamos implicados en el mundo, hay un ingrediente implícito (*il y a de l'implicite*) en aquello que pensamos y decimos cuando nos referimos a él: nuestro contacto con el ser, en nosotros y fuera de nosotros, previo a toda reflexión.

A estas alturas de la lectura, habida cuenta del carácter revelador de esta segunda parte, la sexta lección reubicará las consideraciones expuestas en la lección precedente. «No hay un mundo inteligible, hay una cultura.» Con esta descarga se iniciará el fragor de una exposición viva y candente, de un despliegue teórico que enraíza en la insuficiencia o accidentalidad del ser humano frente a su esencia, y que exige irremediablemente tomar posesión de una «sombra», aquella que configura la *región salvaje* de sí mismo, que no se ha insertado en su propia cultura, y por donde comunica con los demás. Con el mismo tesón y con la misma elocuencia que, en su día, lo hicieran Samuel Ramos o Luis Villoro, su autor será capaz de ofrecernos una crítica, radicalmente fenomenológica, del concepto de cultura que anida no sólo en los presupuestos teóricos del pensador francés, sino en las exigencias mismas del acontecer histórico, tanto de Europa como del largo continente americano. La presencia de esta lección en el conjunto de la obra nos advierte de la misma

urgencia que Merleau-Ponty pusiera en las palabras de Marcel Mauss o en el pensamiento de Lévi-Strauss. Esa especie de universalidad lateral u oblicua, una unidad que se construye mediante un proceso de comunicación horizontal, de interacción y traducción concretas, a ras del mundo y de la experiencia, es proyectada como luz tenue, sutil y vaporosa, de una penumbra cuya inacabada realización ha de permitir encontrarnos a nosotros mismos y, sólo de ese modo, encontrar, *crear*, el sentido de nuestra propia existencia, más allá del incoativo carácter de la humanidad y de las contingentes veleidades de la adversidad humana. De ahí que, en nuestros tiempos, la procedencia de este texto sea una aportación imprescindible para nuestra comprensión del mundo y de la diversidad del ser humano. Tal como reza la sentencia del pensamiento más antiguo: su ser se expresa ocultándose. De este modo, la sexta lección nos hará comprender el alcance de los presupuestos teóricos que descansan en el pensamiento de Merleau-Ponty. Su autor debería ser siempre un invitado presente en una reflexión real y efectiva; de lo contrario permaneceríamos de nuevo en la clausura doctrinal de un pensamiento de *survol*. Su impensado nos devolverá, una vez más, la posibilidad misma de la filosofía de hoy.

La última de las lecciones resultará especialmente elocuente. Su expresión armoniza la radicalidad última de un saber antiguo y la expresión misma de una mirada fenomenológica. Pese a ser una exhortación plagada de presupuestos teóricos, de destrezas sagaces y de maestrías sugestivas, la suave y firme cadencia de su exposición se desenvuelve bajo la finísima soltura de una visión que, incesantemente, rememora el descubrimiento de la perplejidad, como si de un continuo despertar se tratase. En ello advertimos la singularidad del autor al que nos enfrentamos. Por ello, y por su inusual excelencia, será la lección que cierre, como si de un aparecer clausurado se tratase, esta peripecia que aquí presentamos. Una firme y nostálgica sensibilidad, tanto para la visión de lo que acontece como para la más radical reflexión filosófica, nos llevará desde el acuartelamiento del *cogito* hasta la evidencia inspirada del amanecer, conforme al pro-

pósito mismo de la prosa del mundo, de la expresión misma de Merleau-Ponty. En efecto, será un aire o una atmósfera, o quizás un aroma indefinido, el que se despliegue sobre el compromiso doctrinal y las graves consecuencias teóricas que de él se siguen. No hay duda que el imperativo didáctico de este cierre constituye un deleite y una rehabilitación, rescate o compensación, de la confianza que el lector siempre ha puesto en la honestidad filosófica, en la intuición intelectual, en la promesa de que la filosofía debe obedecer a su función arcóntica, debe representar la fundación o institución originaria (*Urstiftung*) de un humanismo que combine el pretexto teórico con la fascinación del mundo, encontrando aquí el último sentido del *logos*. El lector sabrá apreciar la ironía trágica que, tal como fue desde antaño, siempre ha conformado el ruido de fondo en el que la filosofía se enfrenta al sentido mismo en su más primigenia ejecución. Como no podía ser de otra forma, su autor muestra la principal preocupación del que, humildemente, afronta el legítimo camino de todo pensar. No sorprenderá cuando, entre las múltiples alusiones a la fidelidad de su ejercicio, el lector descubra con obediencia que, tras la especulación, el percibir deja siempre a las cosas donde están, donde han estado siempre o donde siempre han debido estar. De este modo, la rosa de Angelus Silesius será la sombra del *omne ens habet rationem*, y la realidad no será sino lazo, enlace, entrelazamiento, amoldamiento, complicidad, atracción y apelación recíproca, la misma que pondrá en ejercicio la sutil y elegante complicidad del autor que concluye, sin clausurar, las antiguas enseñanzas que presentamos. Entre su mirada y las cosas, tal como ocurriera en el pensamiento de Merleau-Ponty, vislumbraremos esta sutil y grave complicidad que constituye, sin ninguna duda, una celebración.

En lo referente al apéndice final de estas lecciones, el lector habrá de enfrentarse con un excepcional recurso técnico. Por primera vez, y tal como ocurriera en la primera de estas disertaciones, tendremos la oportunidad de contar con un documento inédito, traducido al castellano y avalado por la autoridad de un pensamiento vivo, cuyo indudable rigor

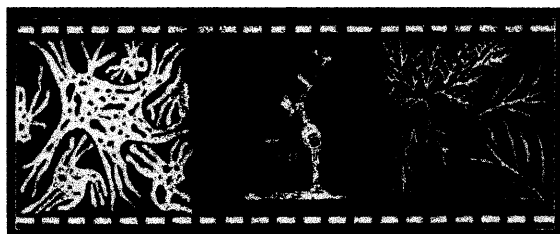
pone en contacto la historia misma de las ideas y el devenir temporal del ejercicio filosófico. Pese a las dificultades que pueda entrañar su lectura, la trascendencia histórica de su planteamiento hace de este legajo una inusual contribución, un presente, una atención que surge de la cordial llaneza y de la amabilidad de su autor, cuyo rendimiento reviste de solemnidad el valor de esta obra. Ni más ni menos. Aunque su lectura sea ardua, quienes conocen el devenir fenomenológico del pensamiento contemporáneo, y pese a las reticencias escolásticas que puedan albergar, sabrán reconocer la trascendencia de este préstamo. La intrepidez y el provecho de este tributo obedecen a la proximidad que hoy se exhibe entre el pensamiento filosófico español y la filosofía europea, como ha mostrado nuestra historia en los albores del siglo xx. El obsequio es una muestra del estado de la cuestión. Su necesaria y justificada localización al final de la obra ofrece un índice de orientación. Algunos lectores preferirán iniciar su lectura en este rendimiento; otros desearán abordar su análisis con independencia del grueso de las lecciones. Independientemente de ello, su examen conducirá inexorablemente a los presupuestos de la primera lección y, por ende, invitará a reactualizar el curso de las restantes exposiciones. De este modo, el sentido de la peripecia que configura la propuesta de este libro se mantendrá vigente, alimentado desde la gravedad de un documento de trabajo, que es, en última instancia, el objetivo del curso mismo de las ideas. A todo ello habrá que añadir el impecable esfuerzo de traducción, que demuestra, una vez más, la competencia del que traiciona y la responsabilidad del que conoce, con un fiel compromiso, tanto al pensamiento del autor como a la trascendencia del problema que acucia en sus palabras. Únicamente resta advertir al lector del orgullo de quien aquí prologa, como señal inequívoca del provecho que nos brinda esta insólita y exclusiva contribución.

Por último, es necesario dar las gracias a las personas, sociedades e instituciones que han hecho posible el trabajo que aquí presentamos. Muchas gracias a la Universidad de Zaragoza por promover el coloquio del que surge el germen de

esta obra, y especialmente a los miembros de su Departamento de Filosofía y a sus alumnos. Es de obligado cumplimiento agradecer la colaboración del doctor Rodríguez García, de la doctora Garcés, del doctor Aragüés y de la doctora Rodríguez, por su especial dedicación en la dirección, desarrollo y ejecución del Coloquio Internacional Merleau-Ponty 1908-2008. Nuestro especial agradecimiento al Instituto Francés de Zaragoza y al Ministerio de Cultura de Francia por haber promovido esta investigación y el encuentro del que parte; muy destacadamente a Catherine Albertini, directora del Instituto en el 2008, año del centenario de Maurice Merleau-Ponty, y a Caroline Bonnal, su asistente cultural y la traductora de la extraordinaria versión de la lección de madame Saison que presentamos. Gracias, cómo no, a la Dirección General de Cultura del Gobierno de Aragón y concretamente a don Ramón Miranda Torres, por su especial sensibilidad con la cultura y por su confianza en este proyecto. Gracias, por supuesto, al Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Asimismo nuestro agradecimiento también va dirigido a la Sociedad Española de Fenomenología y a sus miembros, especialmente al doctor Javier San Martín y al doctor Rafael Lorenzo Alquézar, quienes mostraron la voluntad de converger en un momento decisivo para la fenomenología en España. Del mismo modo, gracias al grupo Eikasia y a la Sociedad Asturiana de Filosofía; a su director, el doctor Román García Fernández, y al doctor Alberto Hidalgo Tuñón, y muy especialmente a sus representantes, al entusiasmo, ímpetu y tenacidad de don Pelayo Pérez García y a la inestimable ayuda del doctor Silverio Sánchez Corredera, responsables ambos de la asombrosa traducción del apéndice. Igualmente nuestro más caluroso agradecimiento a la Sociedad Española de Profesores de Filosofía y, en concreto, a Francisca Hernández Borque y a los compañeros de la Revista *Paideia*. Nuestro más sincero agradecimiento también va dirigido a la Sociedad Francesa de Estética y a su directora, la doctora Maryvonne Saison, por su desinteresada colaboración y por su inmensa amabilidad. Muy especialmente quisiéramos transmitir nuestra gratitud a monsieur Marc Richir y a su querida

esposa madame France Grenier-Richir, cuya generosidad y cariño han sido decisivos en este trabajo. Por supuesto, extender este agradecimiento a la prestigiosa editorial Jérôme Millon, de Grenoble, y a los *Annales de Phénoménologie*.

No haríamos justicia si no ampliáramos nuestro reconocimiento a un innumerable grupo de personas que han colaborado, en mayor o menor medida, a que este proyecto sea una realidad. A los autores, por su rigor y por su desinteresada y generosa aportación a esta empresa. A doña Clea Moreno Szypowska, editora de Eutelequía, por su confianza y por la hospitalidad depositada en nuestro trabajo. Muy especialmente nuestra gratitud va dirigida a la comunidad filosófica del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro y a la Facultad de Filosofía Samuel Ramos de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, México, que, tal como fuera antaño, han sabido dar asilo y continuidad a esta labor de investigación, tanto desde sus instituciones oficiales como desde sus aulas y, principalmente, desde el serio entusiasmo de sus alumnos y alumnas. Del mismo modo, agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Universidad de Santo Tomás de Colombia y, más concretamente, a los miembros del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, al doctor Antonio Ziri6n y al doctor Juan Sebastián Rodríguez Ball6n. Es necesario recordar la continua presencia de aquellas personas que han contribuido a estrechar lazos de uni6n y a difundir, en mayor o menor medida, el silencioso trabajo que sostiene esta edici6n. En particular, a doña María Cam6n, por su aliento y por su incondicional labor de transmisi6n; a don Pablo Posada Varela, por su admirable voluntad de estrechar los lazos de uni6n entre la fenomenologí a europea y el pensamiento contemporáneo espa6ol; al doctor Roberto Walton, tanto por su amistad como por sus amables atenciones; al doctor Agustín Serrano de Haro, por su interés por conciliar los diferentes trabajos y perspectivas que configuran el panorama fenomenológico espa6ol. Nuestro agradecimiento final va dirigido a todos aquellos que en su modesto silencio han permitido la difusi6n de este empe6o.



INTRODUCCIÓN

LA SOMBRA DE LO INVISIBLE

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN

En memoria de los cincuenta años que determinan el final de la primera década de nuestro siglo. Sus penumbras constituyen la luz futura de un tiempo por venir.

Hoy, después de toda una década, en un incesante anhelo por aprender de nuevo a ver el mundo, nos enfrentamos una vez más con su sentido, responsables de nuestra historia y con la voluntad misma de tomar el propio destino en nuestras manos. El largo siglo xx nos ha legado una cierta desilusión, un inequívoco desencanto, fruto de la contrariedad y del aciago despecho de múltiples y desesperados fracasos. Una extraña seguridad aplanar el caótico ritmo de la incertidumbre, y la natural imperfección del pensamiento humano se muestra como el signo de una reiterada pérdida, aquella que resuena desde la historia más próxima como síntoma incuestionable de su propio aplazamiento, inacabado, inconcluso y, en muchas ocasiones, truncado. El colosal y extraordinario esfuerzo del pensar moderno vuelve de nuevo, e interminablemente, sobre sus propias raíces, y la vertiginosa visión de la historia más próxima nos vuelve a resituarnos, con el mismo género de atención y asombro, en los amplios cauces de la experiencia, próximos a un avatar en el que descendemos atropelladamente a la inasible exhibición del movimiento natural y siempre enigmático de la propia naturaleza humana.

Es cierto que el mundo se arremolina a nuestro alrededor y, sin embargo, resulta paradójico concluir que el pensamiento parece haberse olvidado del mundo, y que tal olvido nos ha alejado, en una mayor o menor proximidad,

del acto originario del encuentro con las cosas mismas. Hemos roto los puentes. A pesar de todo, rastreamos obstinadamente la forma de encontrar el camino de vuelta a la realidad, completamente conscientes de nuestro vasto distanciamiento, en la desesperada búsqueda de la forma en que nos encontramos con las cosas y del sentido que tienen para nosotros a través de lo que parecen ser o del modo en el que aparecen. Un viejo drama, antiguo como la propia humanidad, nos confirma la lejanía del mundo y nuestra propia incapacidad para encontrarnos de alguna manera con él. La vieja herencia del Romanticismo parece recordarnos la máxima de nuestra insondable soledad, en un desierto de agua sin límites, en un deseo de atravesar ese piélago y la imposibilidad de hacerlo, en una exigencia impuesta por el corazón y en un desgarró, por así decirlo, producido por la naturaleza misma. Tal distanciamiento nos muestra el infortunado encuentro del pensamiento con la experiencia; des acuerdo que, importunadamente, nos vuelve a situar en las fuentes mismas del conocimiento, entre la comarca de la autoseguridad cartesiana y el dominio de un mundo seguro bajo el primado de una fe puramente perceptiva y, entre ellos, otro territorio que es el de la aparición como modo de aparición, como el modo de darse, primario y originario, del mundo. Sin embargo, si tenemos que volver sobre las cosas, deberemos disponer de un acceso, deberemos encontrarnos con ellas de algún modo. Ese encuentro originario será, en definitiva, la búsqueda misma de la verdad. Pero ¿de qué manera se nos muestran las cosas mismas? ¿Cuál es el territorio en el que el hombre puede encontrarse con la realidad? ¿De qué forma se encuentra con ella? ¿Cómo puede acceder a este encuentro? En esto el pensamiento deberá ser humilde, no deberá involucrarse, inmiscuirse, no deberá gravar su propia posición ante lo que se le aparece. En consecuencia, nunca deberá ser impositivo, sino todo lo contrario, deberá abolir las distancias para aproximarse allí donde las cosas se muestran, allí donde los fenómenos se hacen fenómenos, despertando del olvido y encontrándose con el camino de vuelta a la realidad misma.

A finales del siglo XVIII, en la plena y febril efervescencia del Romanticismo, la tremenda escisión entre el alma y las cosas pondrá de nuevo en riesgo el primado de la seguridad. Una cierta nostalgia parecerá sobrevenir sobre la cuestionable solidez del mundo. Heinrich von Kleist, en una desesperada lucha contra el abismo infranqueable que separa el mundo interior y la realidad de los acontecimientos, recreará esta insufrible conmoción, representada esta vez por el terremoto que en 1647 asoló Chile y que, en medio del ocultismo y de la superstición, hará temblar la aparente estabilidad de un mundo cercenado por la ruptura de una nostálgica armonía. En 1801, en plena paz de Luneville, y próximos al encuentro en Greifswald de Caspar David Friedrich y Philipp Otto Runge, Heinrich von Ofterdingen nos recordaba los dos irrenunciables caminos que parecen conducirnos al conocimiento: el de la experiencia y el de la pura intuición. Desde entonces, ambos caminos tenderán a cruzarse en la ansiada búsqueda de una fuente de legitimación de todo conocimiento. Las ilusiones, las trampas y las veredas serán siempre las mismas, y tal irrenunciable indagación se verá sometida a los inoportunos peligros de la razón, en su natural tendencia a extraviarse. Este descarrío vendrá determinado tanto desde un supuesto *ser* en el límite superior, ser o *noúmeno* como vestigio de ser, como desde el límite inferior, desde el conjunto de datos en cuanto realidades últimas. De cualquier forma, su desorientación aumentará el alcance de esta carencia o privación, distanciando, una vez más, el encuentro con las cosas, y encerrando definitivamente el mundo en la seguridad de su inmanencia. Los puentes con la realidad se encontrarán rotos. Por un lado, el velo de las percepciones se cerrará sobre sí mismo. Por otro lado, mientras la seguridad cartesiana había necesitado a Dios para volver a conectar la autoconciencia con el mundo exterior, el idealismo trascendental se empeñará en distinguir entre la apariencia y la cosa en sí, como fundamento último de la libertad.

El término alemán *Anschauung* designa la relación inmediata del conocimiento con el objeto y, según el propio

Kant en el inicio de la doctrina trascendental de los elementos (B33, A19), tendrá lugar en la medida en que el objeto nos es dado. La necesidad de una «intuición intelectual» y la dificultad de aceptar tal intuición en su marco teórico determinarán un nuevo itinerario, que alcanzará su máxima expresión cuando Schelling reconozca, en su *Sistema del idealismo trascendental*, que la intuición estética es la intuición intelectual objetivada, aproximándose al arte como una inevitable «ampliación» de la filosofía. Completar la filosofía supondrá regresar originariamente al océano general de la poesía. El reencantamiento de esta nueva mitología tratará de superar la tremenda escisión que nos separa del ansiado encuentro con las cosas. Aunque tal certera advertencia dejará constancia de este drama humano, sin embargo la pérdida del «hogar» no quedará resuelta por esta propuesta de reconciliación. Demostrar la identidad de sujeto y objeto exige justificar que la apariencia es, de hecho, la esencia misma de la realidad, el movimiento de la vida de la verdad. Este sospechoso restablecimiento subordinará el contacto inmediato con el mundo al desarrollo del propio pensamiento, y la belleza, en último extremo, tal como reza el lamento hegeliano, será una apariencia sensible de la idea. Pese a todo, la anhelada reconciliación entre nuestra subjetividad y la naturaleza se presentará bien como un forzado encaje, bien como una sublimada nostalgia de lo infinito. De este modo, una mitológica concepción de lo sublime desembocará en la bella confusión de la fantasía, y su potencial mismo dependerá de una radical suspensión de la razón, como si en su fracaso accediéramos desde el propio mundo a la realidad de las cosas mismas, en ese estado de infancia que Hölderlin calificará como el regreso al instante originario donde el yo era idéntico al mundo. Lo que está separado, inevitablemente, en la naturaleza y en la historia, estará irremediablemente unido en una nostalgia (*Sehnsucht*) que es también deseo ardiente, y que retorna incesablemente al instante mismo en el que surge espontáneamente la formación de sentido humano. Toda la tradición iluminará el constante afán del encuentro con las cosas mismas, a través del inagotable

enbestir del ser humano con el mundo en la génesis misma de su sentido.

En efecto, en el último libro de su tratado *Acerca del alma*, en el capítulo octavo (431b20), al tratar de cómo se relacionan entre sí las sensaciones, las imágenes y las intelecciones, Aristóteles expresará una enigmática sentencia, cuya máxima relevancia teórica determinará toda la tradición posterior: «Digamos una vez más que el alma es en cierto modo todas las cosas.» El postulado de ese contacto directo con las cosas hará temblar la insuficiencia teórica de toda la tradición posterior en su obstinación por encontrar una explicación de este recóndito encuentro. De ahí que la filosofía entera se empeñe en partir del supuesto de que en la estructura del conocimiento se encuentra dada la estructura de la propia realidad, y que el mundo como objeto de verdad se halla en la estructura de la conciencia que tenemos del mismo. La radical reducción a la inmanencia no conseguirá más que el permanente encierro del mundo en el zulo cogitativo. Salir de tan insoportable clausura conllevará aproximarse a ese *darse en sí mismo* en el que tenemos la posibilidad de alcanzar el mundo, más allá de la conciencia que de él tenemos, más allá de cualquier íntima introspección, y próximos a la realidad de las cosas mismas. La permanente amenaza del idealismo acechará en la propia incapacidad del pensamiento para abrir un *regressus* radical y definitivo hacia las capas más profundas de la vida de la conciencia, una *aná-basis* que reviente la supuesta clausura en la que parece cobrar consistencia la subjetividad «encerrada», el *ser* absorbente o la *conciencia* reductora, y abra de este modo la estratificación de los diferentes niveles de experiencia en los que aparece la degradación misma de la subjetividad. El descierre de este *regressus* supondrá la superación de todos los obstáculos que, históricamente, han permitido una concepción del yo como una entidad sólida y trascendente que tiende por inercia a cerrarse sobre sí misma. Tanto desde una enconada interpretación racionalista como desde un empirismo compensado inevitablemente con subjetivismo, en su versión metafísica o positivista, se asegurará el ajuste for-

zado que hace imposible el descierre de la subjetividad hermética, impenetrable y clausurada, un cimiento innecesario que no hace más que generar un eterno bloqueo, alimentado, una y otra vez, por la justificación de una filosofía impositiva que vuelve incesantemente a hipostasiar el nombre de la conciencia en detrimento de la proximidad y cercanía de las cosas mismas.

Los límites de este *adentro* y *afuera* implosionarán cuando tal descierre rompa los mecanismos de centramiento que dan estabilidad al mundo, mostrándonos los estratos resonantes en los que la subjetividad no es más que un producto residual y concomitante. Este *regressus* nos revelará que la conciencia, o el ego, no existe como tal. Abandonado el privilegio de la autoconciencia, dominio exclusivo de un nivel puramente posicional, la subjetividad irá regresivamente disminuyendo, «adelgazando», volviéndose una pura *ipseidad*, interioridad, en la extraña región de un inconsciente simbólico, perdiendo a continuación la identidad y alcanzando una mínima consistencia egoica, hasta quedar reducida como singularidad de un «aquí» absoluto y anónimo en el vasto régimen de un inconsciente de naturaleza puramente fenomenológica. Lejos de su hipertrofia idealista, el único rastro de su permanencia quedará reducido a una mera asistencia a la génesis de sentidos en formación. En consecuencia, habrá desaparecido la inmunidad de un ego puro, siempre en riesgo de alcanzar la hermética e infranqueable protección del solipsismo. Contra la propia tradición filosófica, el solipsismo como tal no será una situación originaria de la subjetividad sino más bien una condición derivada de los mecanismos de determinación y centramiento que dan estabilidad a la trascendencia del mundo, tal como aparece en la objetividad y efectividad del mundo percibido, natural, estable y confiado. En esta forzada clausura, lejos de estar cerca de las cosas mismas, el alma se habrá quedado encerrada en un puro simulacro, fruto del tiránico dominio de la inmanencia, de la autoconciencia y del estable reino de la identidad. Sin embargo, tal hegemonía perderá su compensación y su solidez cuando estallen las

barreras de la objetividad y de la identidad, desplegándose un territorio originario que desbordará tanto lo estructurado como objeto como lo articulado simbólicamente, «regresando» de este modo a los estadios de la vida de la conciencia donde ésta no es más que un condensado, un «aquí» anónimo, singular, sin estabilidad, pero próximo a esa extraña comarca intermedia, a esa excepcional localidad donde tenemos contacto con una comunidad originaria de singulares y, lo que es más sorprendente, donde tenemos acceso a la realidad de las cosas mismas.

En 1820, coincidiendo con las *Lecciones sobre estética* que Hegel impartirá en Heidelberg y Berlín, Arthur Schopenhauer dictará su curso sobre *Metafísica de lo bello*. En sus páginas advertimos la incesante referencia a un abandono, a una pérdida, a una carencia necesaria en forma de deliberado olvido, una *Selbstverlorenheit*, es decir, una «pérdida de sí mismo», o una *Selbstvergessenheit*, un «olvido de sí mismo», como una liberación de la gravedad de la pura subjetividad y como una abnegada entrega por completo a un estado de puro conocimiento, despojado de la voluntad, en el que el individuo deja de ser consciente de sí mismo y queda reducido a un puro sujeto del conocimiento. En marzo de 1818, después de un largo retiro en Dresde, el autor habrá terminado su camino sobre el mar de niebla. *Die Welt als Wille und Vorstellung* habrá sido la culminación de un ascenso vertiginoso, que traerá paradójicamente el mismo corolario que unos años más tarde, en abril de 1841, Edgar Allan Poe describirá en su descenso al Maelström: todo querer debe surgir de una necesidad, pero toda necesidad implica sentir una carencia, un olvido, y éste, a su vez, es un sufrimiento. La tragedia de un abandono, el propio de la lejanía del mundo y de nuestra propia incapacidad para encontrarnos de alguna manera con él, exigirá la necesidad de otra cesión, y esta última, la que nos aparta de la subjetividad, entregándonos por completo a las cosas mismas, exigirá una definitiva renuncia, la que viene dada por el abandono de la realidad objetiva del «mundo vivido», haciendo posible que revienten los mecanismos de centramiento y permitiendo

una *anábasis* radical y crítica que me conduzca escalonadamente hasta el límite mismo donde asistir al origen del sentido en su propia formación. De este modo, Schopenhauer, al igual que lo hiciera Friedrich, empleará el arte para describir el enorme «desarreglo», pérdida o abandono, que es capaz de elevarnos por encima de la corriente objetiva, de la identidad, abriéndonos a un estado de pura intuición como aprehensión inmediata de la realidad.

El peligro de las sublimaciones metafísicas o de las disgregaciones reduccionistas impone una rigurosa cautela sobre el carácter impreciso, vago y equívoco del concepto de «intuición». La historia del pensamiento occidental girará interminablemente sobre esta «carta robada». Sus continuas referencias al idealismo, al emotivismo, al espiritualismo o al irracionalismo darán cuenta de la insuficiencia y del riesgo que entrañan su indefinición y su falta de consistencia teórica. Históricamente, desde la *República* (509d-511e), la intuición se había presentado como una forma inmediata de conocimiento, merced a la cual el hombre llega a conocer la verdadera realidad. Las insuficiencias especulativas y las contaminaciones metafísicas harán que este concepto se revele más bien como un obstáculo, en el que tenderán a converger los supuestos implícitos en cada sistematización y la insolencia del pensamiento moderno para dar cuenta de la propia dinámica de la subjetividad. El «intuicionismo» se presentará como una solución radical a la irreconciliable escisión (*chorismós*, *chorá*) que nos separa del anhelado encuentro con las cosas. Entre la exaltación de la mística y la imparable trituración del reduccionismo positivista, el mero término de «intuición» pasará a ser el signo de la «caja de los truenos». El problema se irá recrudeciendo cuando la filosofía se plantee el «rizo» de una hostil y extravagante separación y de un encuentro forzado: el intento del yo por describirse a sí mismo como objeto. La reflexión sobre sí mismo como objeto, la controvertida auto-disección del ego en sujeto y objeto, nos llevará a un callejón sin salida, punto de no retorno que caracterizará el crudo y fecundo fin del Romanticismo. En medio del flujo fenoménico, y tal como

nos recordará el mismo Schopenhauer, la intuición se mostrará como el único medio de «captar» la verdadera realidad que bajo él subyace, quizá la voluntad misma como principio universal y último de todo lo real. El monolitismo de la conciencia convertirá la realidad en un *morcelage*, una pluralidad de seres separados y anquilosados, inmovilizados y sólidamente distanciados en su propia parálisis. Sin embargo, la intuición será conciencia, pero conciencia inmediata, visión, mirada (*anschauen*), que apenas se distingue del objeto mismo, conocimiento que es contacto y, tal como indica Bergson, «coincidencia», íntima e inefable simpatía entre el sujeto y el objeto.

Habrá que esperar hasta 1887, año en que Gabriel Fauré compondrá su delicada *Pavane*, op. 50, para orquesta, coincidiendo con el curso de Weierstrass sobre la teoría de funciones y con la *Wissenschaftslehre* de Bolzano. En su tesis de habilitación, *Über den Begriff der Zahl* (*Sobre el concepto de número*), Edmund Husserl, por aquel entonces alumno de Carl Stumpf, quien fuera discípulo a su vez de Franz Brentano y Rudolf Hermann Lotze y además fundador de la Escuela de Berlín, había remarcado un propósito principal: «La investigación del concepto de número es emprendida a fin de analizar un fenómeno original del pensamiento, a fin de aprender algo sobre la esencia de la conciencia». Y en efecto, en esa época su interés por una fundamentación psicológica dará paso a una gnoseología general; en esta primera etapa de su pensamiento podremos encontrar tres conceptos fundamentales para el inicio de este devenir: el concepto de «creación», que terminará convirtiéndose en el de constitución; el concepto de «reflexión», que le permitirá encontrar el origen de la significación en la conciencia, y el concepto de «descripción», que terminará fundando la fenomenología descriptiva y la denominada «intuición eidética». Los tiempos correrán en contra de la ficticia ilusión de seguridad que había garantizado la arrogancia del progreso imparable de la razón. La manera de neutralizar la influencia de la subjetividad respecto de todo acto de conocimiento, en los límites mismos de la vida subjetiva, debía convertirse en un recurso

metodológico que fuese más allá del descubrimiento de las leyes lógicas, es decir, en un recurso metodológico que explicase el modo en que los objetos de conocimiento se dan en su propia objetividad, independientemente de la situación del sujeto. El tradicional problema de la «evidencia» iba a cobrar una nueva vigencia, entendiendo por ella la forma en la que se nos muestran las cosas hacia las que nos dirigimos. En ese momento el psicologismo no sólo iba a ser responsable de la provisionalidad de la lógica como ciencia del conocimiento, sino que iba a hacer depender la validez objetiva de todo conocimiento del fortuito encuentro con la experiencia subjetiva.

En el mismo año de 1887, el que fuera uno de los principales inspiradores de la Constitución de Weimar, el neokantiano Paul Natorp, discípulo de Hermann Cohen y principal representante de la Escuela de Marburgo, se planteará una pregunta de radical trascendencia: si la cosa del conocimiento (*Sache*) es independiente de las representaciones subjetivas (*Vorstellungen*), ¿cómo es posible el encuentro con las cosas mismas sin la mediación de estas representaciones? O, más bien, ¿cómo se debe neutralizar la «mediación» de las representaciones subjetivas? La cuestión era definitiva y última: el carácter en sí mismo del objeto sólo podía querer decir la abstracción de la subjetividad. Abstracción, pérdida, abandono, venían a ser las formulaciones de un viejo problema que comprometía nuevamente a la propia subjetividad. La «retirada» de la subjetividad, tal como el propio Schopenhauer había decretado, terminaría enfrentándose de nuevo con la idea platónica de una intuición intelectual, rescatando de nuevo el fantasma del idealismo. Se apuntaba la posibilidad de que en medio del curso de la experiencia subjetiva emergiesen con evidencia las propias leyes que regían las formas necesarias de relación en las que se daba la objetividad del conocimiento. Sin embargo, quedaba una última cuestión de reminiscencia kantiana que iba a determinar la continuidad de este derrotero intelectual. La naturaleza íntima de la conciencia, su natural inclinación, su finalidad última, consistía en su «aspiración», en su continuo «dirigirse

a» un objeto de conocimiento. De ahí que una excepcional «intuición» fuese formulada como principio de todos los principios: toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo lo que se nos brinda originariamente en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. El crédito del pensamiento moderno confirmaba la sentencia cartesiana. Todo lo que se conoce y se puede conocer aparece y llega a darse en nuestra conciencia. La mencionada herencia del idealismo alemán y del Romanticismo se iba a exhibir en una patente insistencia, aquella que, tal como insinuamos anteriormente, acentúa que el territorio en el que todo acontecimiento se puede presentar es el de la autoconciencia dada en la reflexión. Una fuga en la clausura del *cogito* iba a permitir la aprehensión en la pura reflexión del darse de la conciencia. Esta sana intención aparecía como una audacia, pero, sin ninguna duda, respondía al frustrado empeño de toda una tradición inmediata.

Tal como nos recordará el pensamiento posterior, en su ensanchamiento fenomenológico, la fuente verdadera de legitimación de todo conocimiento será el darse primario y originario, la forma de presentarse de la cosa, en la cual la cosa se da en el original. La forma radical de neutralizar la influencia de la subjetividad en todo acto de conocimiento, en todo momento de la vida subjetiva, tenía que volverse un recurso metodológico. Ello permitiría no sólo el primitivo afán de descubrir las leyes lógicas, sino el descubrimiento próximo de todo objeto de conocimiento, el acercamiento íntimo del alma con las cosas. El inconcluso germen de la fenomenología, como ampliación de la filosofía, había iniciado su lento y fecundo proceso de evaginación. Nada sería igual a partir de ese momento. La segunda parte de la *Filosofía de la aritmética* tomará un rumbo desconocido en el contexto teórico de su partida. La primera edición de las *Investigaciones lógicas* será publicada en 1901. Su reiterado carácter intempestivo y la fuerza de su novedad la convertirán en una obra imperfecta, pero libre y germinal, inaugurando un gé-

nero y agotándolo en su mismo empeño. La investigación de esencia, y su antigua y presuntuosa reivindicación como ciencia rigurosa, vendrán a revolver la propia incertidumbre de una academia cuya insuficiencia, de por sí, se habrá constatado ante los conmovedores cambios de un siglo en transición. Lo más importante estará por llegar.

La dificultad, una vez más, residirá en la naturaleza de la *esencia*, término final de las enconadas disputas de las ideologías filosóficas imperantes, desde el idealismo trascendental hasta el reduccionismo más positivista. Sin embargo, todo dependía del modo mismo de entender el *fenómeno*. La única pista sobre un primitivo sentido de esencia partía de ese «estar dirigida a», propio de la vida de la conciencia. La noción de esencia era el resultado de la noción misma de intencionalidad de la conciencia. Brentano había despertado una antigua incógnita: el sentido último de la «dirección» del camino de vuelta a la realidad misma. La superación de ser objeto de intención acercaría el verdadero sentido de la esencia como objeto pleno de conocimiento, y no como un papel uniformador y de encubrimiento que diera, una vez descubierto, fin al fenómeno. El fenómeno no podía entenderse solamente como abocado a una esencia, como si fuera únicamente la antesala del *eidos*. Si entendíamos el fenómeno exclusivamente en la vertiente de la esencia, como la existencia de algo extraño que se acaba cuando constatamos su esencia, no dejaba de mantenerse una postura reaccionariamente metafísica. El *eidos* iba a tener también una función homogeneizadora y de enmascaramiento, de un fatal ocultamiento que tendía a encerrar la realidad en sus oscuros márgenes. En este inicio del pensar, la esencia iba a caracterizarse por la pluralidad de relaciones que podía establecer con un mismo objeto, es decir, los diversos y múltiples actos existenciales que podrían señalar a un mismo objeto. El «sí mismo» de la esencia perdía su trascendencia a cambio de la diversidad de manifestaciones que se hacían posibles a través de una multiplicidad de actos existenciales: intuir, contemplar, evocar, recordar, odiar, sentir placer, sentir aversión, etc. Sin embargo, a pesar de los diferentes modos de

darse un objeto a la conciencia, de los diversos actos intencionales y de sus realidades existenciales, permanecía invariable la naturaleza misma de la intencionalidad. No era suficiente, pues, con «reducir» la dimensión existencial de estos actos intencionales con la ambiciosa finalidad de descubrir o más bien describir su contenido. Se imponía con urgencia la necesidad de averiguar cómo desde los diversos actos intencionales se iba elaborando la esencia objetiva. La estructura esencial del objeto intencionado era conformada sintéticamente por todas las efectuaciones intencionales de los dinamismos de la vida misma de la conciencia. La esencia nunca podría llegar más allá de ser el objeto al que se dirige la propia intención. Parecía imposible desprender la propia esencia de los actos intencionales de la conciencia. El largo camino de la *epoché* debía encargarse de la crucial tarea de neutralizar la dimensión existencial y empírica en la que la esencia se manifestaba, se constituía, siempre para una conciencia en busca de la realidad misma.

El intento de encontrar una relación entre las formas de la conciencia y los procesos de constitución de la objetividad de la esencia se iba a presentar como el objetivo principal de la fenomenología. La independencia de la subjetividad, su liberación del representar mismo, su neutralización respecto a todo acto de conocimiento, tendría que permitir el encuentro con los objetos de conocimiento en su pura objetividad. Pero ¿de qué forma la conciencia misma edificaba la objetividad? El tiempo, en tanto forma de actuación y forma de autoconciencia, y el sentido de la célebre reducción fenomenológica, marcarían una nueva «resituación» del programa de la fenomenología futura. A partir de este momento, el fenómeno no sería lo extraño que hay que salvar ajustándolo a una esencia, sino simplemente «lo que aparece». En el verano de 1907, en Gotinga, dos años después del curso del semestre de invierno sobre la conciencia íntima del tiempo, Edmund Husserl impartirá unas lecciones sobre la cosa espacial. Este curso corresponderá con la segunda parte de otro titulado inicialmente *Fragmentos principales de la fenomenología y de la crítica de la razón*. Será el texto del ma-

nuscrito husserliano F I 13, llamado *Dingvorlesung* por el propio Husserl. Estas lecciones constituirán la primera exposición sobre la fenomenología de la percepción, y aunque su intención y el procedimiento metódico coincidan con los de las *Investigaciones lógicas*, sin embargo el sentido y los contenidos varían radicalmente. El camino hacia las diversas «reducciones fenomenológicas» quedará abierto. Esta radicalización de la fenomenología, implícitamente contenida en la idea de «constitución», ya se había confirmado en el citado curso del semestre de invierno de 1904-1905 y en una serie de investigaciones conocidas como los «manuscritos de Seefeld». La fenomenología de la percepción, frente a la de la imaginación y la *Phantasia*, y la fenomenología de la coseidad, serán el acceso fundamental al proyecto husserliano de una fenomenología de los límites de la vida subjetiva y, en definitiva, al proyecto de una *crítica de la razón*. En sus últimas consideraciones, escritas el 3 de agosto de 1907, Husserl será taxativo: «Pertenece a la esencia de la cosa en general ser una unidad intencional idéntica que se “constituye” en una cierta multiplicidad de apariciones efectivas o posibles, se legitima según su ser y su ser-así respectivo en el encadenamiento de apariciones reglado y cada vez motivado. Pero el encadenamiento es un encadenamiento de apariciones entre-acordadas, que se llenan unas en otras, y son portadas por una conciencia de creencia que las atraviesa, o, si se prefiere, una conciencia posicional, conciencia de ser. Saber qué relación mantiene esta conciencia posicional con las simples apariciones necesitaría de investigaciones más profundas.» Tales investigaciones constituirán el futuro de la fenomenología.

En el curso de 1907, además de iniciar una fenomenología de la percepción, el pensador de Friburgo elaborará un fundamento teórico para el irremediable inicio de toda la deriva posterior: la teoría del *mundo vivido*, el mundo de los objetos «indeterminados» compartidos. Este nivel quedará desdoblado en el nivel de la *efectividad* y en el nivel de la *objetividad*; en definitiva, en el nivel de la percepción y en el nivel de la imaginación; lo presente y lo presentificado, lo ausente. Ambos niveles tectónicos transcurrirán en el tiempo

objetivo. El nivel de la efectividad se corresponderá con ese estrato básico, tan poderoso y absorbente, que constituye la *Lebenswelt*, el «mundo de la vida», y que, casualmente, también domina el último periodo de su vida intelectual, el ocupado por *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Sin embargo, el privilegio otorgado por Husserl al registro de la percepción, junto con su obsesión temprana por centrar (idealismo) la fenomenología en la descripción de las *vivencias* de la conciencia y, por último, su concepción del tiempo continuo, centrado en el presente como temporalidad originaria, serán los tres grandes obstáculos que llevarán a su fenomenología a una situación aporética. Por el contrario, y paradójicamente, Husserl disponía ya de suficientes y poderosos recursos para haber podido desbloquear teóricamente tal situación. El problema había quedado planteado en su obra seminal, las *Investigaciones lógicas*. En la investigación sexta, bajo el título «Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento», se advertía una distinción fundamental. El conocimiento se presentaba como una relación entre unas síntesis de cumplimiento, y las intuiciones aparecían como intenciones necesitadas de un cumplimiento ulterior. Entre la mención vacía y su cumplimiento existirá una diferencia crucial que le llevará a «ensanchar» el concepto mismo de intuición. Esta «ampliación» será, en definitiva, el fundamento del principio de todos los principios, aquel según el cual la fuente verdadera de legitimación de todo conocimiento es el darse primario y original. Años más tarde, en el *Seminario de Zähringen*, Heidegger reconocerá que fue la noción de «intuición categorial» la que inauguró un acceso al verdadero sentido del ser. Aquella «carta robada» que había caracterizado tanto al idealismo alemán como a todo el Romanticismo volvía de nuevo a ser un «clavo en la cabeza». La «intuición eidética» será un conocimiento perfecto, un aprehender la esencia de los objetos prescindiendo de las particularidades subjetivas y empíricas de los mismos. Esta «ampliación», que posteriormente adoptarán tanto Max Scheler como Nicolai Hartmann, será, nada más y nada menos, la vía de acceso a

una ciencia filosófica universal, aquella que, en 1911, tras un largo periodo de fecundo silencio, Husserl denominará «ciencia rigurosa», investigación *pura* de esencias. Sin embargo, quedará pendiente el gran «descerrajamiento», el desarreglo de todos los sentidos, la «reducción» de las cosas a un verdadero *darse en sí mismas*, para resolver definitivamente el distanciamiento y la lejanía del mundo, y nuestra propia incapacidad para encontrarnos de alguna manera con él. ¿Cuál será la región donde el ser humano se da encuentro con las cosas? ¿Cuál será ese modo en el que se encuentra con ellas? ¿Y cuál será el acceso que da paso a este anhelado encuentro?

En la *Carta VII*, y en un alarde extremo de prevención, Platón nos adelantaba una descripción de las diferentes capas escalonadas en las que se nos descubre todo acerca de lo cual sabemos algo, que son, en definitiva, los pasos del manifestarse, los diferentes registros del proceso de mostrarse. El nivel de la efectividad y el nivel de la objetividad, el mundo perceptivo y el mundo imaginario, la *doxa* y el *eidolón*, indistintamente, en tanto «cinturones» del mundo vivido, el mundo de los objetos «indeterminados» compartidos, poseerán la preeminencia de la inmediatez, el sólido primado de la percepción y de la imaginación, la estabilidad de la realidad efectiva y objetiva. Atravesar su evidencia será una cuestión de *fe*. Cualquier atisbo de *invasión* exigirá una especial sospecha, un claro recelo: la posibilidad de aproximarse al contacto originario con la *Sachlichkeit*, con las «cosas mismas», como el propio Husserl prefería decir; el lugar de las *Sachen* mismas por él buscadas, un estrato de realidad sin estructura intencional. La poderosa absorción del estrato del mundo vivido vendrá protegida por los mecanismos que proporcionan la estabilidad al mundo de la percepción y de la imaginación. Mundos compartidos intersubjetivamente y guarnecidos por un tiempo objetivo y por una temporalidad en presente. Sin embargo, será necesario un acto creativo, un acto completamente único y de carácter universal, capaz de dar cuenta de los mecanismos de la «reducción» y de la «constitución», que serán, en definitiva,

una expresión de la antigua y originaria dialéctica entre el *regressus* y el *progressus*, entre la *anábasis* y la *catábasis*. En 1913, en la segunda edición del tomo I de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, aparecerá un primer intento de introducción sistemática a la reducción trascendental. En este nudo dialéctico se darán todas las insuficiencias y todas las excelencias del pensador. Era urgente la superación de los obstáculos, en forma de hiatos, que separan los diferentes registros de la vida de la conciencia. Sólo la forzosa *epoché* del *eidós* en el *mundo vivido* podría aproximarnos, inevitablemente, a la efectividad de los diferentes niveles de experiencia. El regreso al surgimiento mismo del mundo bajo nuestra mirada, aquello que el arte siempre había conseguido paralelamente, ahora estaría resuelto. Y los antiguos conceptos de fenómeno y esencia quedarían profundamente vigilados, permanentemente alterados, modificados decisivamente en toda su extensión.

Sin embargo, el camino solamente estaba apuntado. Sus diferentes derroteros estarían marcados por la legítima insuficiencia de todo pensar. La naturaleza de la intencionalidad parecía cubrir tan sólo un territorio delimitado por la posicionalidad o la objetividad. *Lo invisible* se anunciaba como un vasto e inmenso páramo, sutil y evanescente, no intencional y sin articulación eidética. La *epoché* iba a poner en marcha el gran «descierre», un movimiento estrictamente filosófico que terminaría por «ampliar» el sentido mismo de la filosofía. Lo más manifiesto dejaría de ser lo más fenomenológico. En efecto, Husserl había realizado una reducción sin tener una teoría acerca de ella. A continuación postulará un intento de reducción de marcado carácter idealista, una *epoché* trascendental que se remontará hasta una supuesta subjetividad trascendental, omniconstituyente, y que necesariamente tomará como referencia la *reducción cartesiana*, la *reducción kantiana* y la *reducción psicológica*. No obstante, este recurso conllevará, necesariamente, el acceso a la denominada *reducción eidética*, una reducción sobre las síntesis cuya actividad constituye, mediante nexos de identidad, el mundo de los meros objetos, garantizando la efectividad de los me-

canismos de centramiento de la propia realidad. La *epoché* trascendental se sostendrá en algunos de los prejuicios programáticos de la propia ortodoxia fenomenológica. El supuesto de una estructura universal de la conciencia y de un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario, el propio idealismo irremediablemente ligado a la fenomenología, y explícitamente unido a la propia reducción trascendental, serán algunos supuestos que contribuirán positivamente a replantear las exigencias teóricas del devenir mismo de las ideas.

Pronto el ego trascendental se convertirá en una instancia crítica. La reducción de los objetos a los actos de la subjetividad trascendental, su constitución a través de la ordenación del tiempo, será el inicio de una pretendida y cartesiana sistematización, condenada a reformularse a sí misma tras el ejercicio efectivo, *in acto exercito*, de la propia reducción. El intento cartesiano y kantiano de edificar un sistema de la razón seguía latente y, sin embargo, la reducción de los objetos a los actos de la subjetividad trascendental y su constitución mediante la ordenación del tiempo iban a superar la propia subjetividad cartesiana. Las intenciones puramente filosóficas tornaban en grandes aspiraciones sobre la ostentación de la razón moderna. El idealismo alemán resonaba en «el yo propio, en la absoluta subjetividad, como si fuera un *solus ipse*», como recordará Landgrebe. Husserl se aproximaba a Kant con la connivencia del propio Schelling. El pensamiento que se refleja sobre sí mismo en la autoconciencia será el hecho definitivo, que ya Federico Schlegel había puesto en evidencia. Resultaba evidente que lo que surge de la reflexión en la intuición intelectual es el yo absoluto. La subjetividad trascendental había quedado entregada al ejercicio de su soledad constituyente. Pero los análisis del semestre del invierno de 1904-1905, consagrados a la conciencia del tiempo, y que Heidegger supo redimir con el beneficio de Edith Stein, mostrarán la incongruencia de hacer coincidir el flujo del tiempo con la subjetividad absoluta. La conciencia constituyente del tiempo de forma originaria no tenía tiempo alguno. Pero era el propio fluir del tiempo el

que permitía a la subjetividad constituirse en conciencia. En efecto, el problema de la «autoconciencia» y de la reflexión mostraba su responsabilidad histórica con el idealismo y el Romanticismo alemán. Sin embargo, el encuentro con la naturaleza íntima del tiempo iba a permitir ampliar el concepto de intencionalidad y la naturaleza misma de la objetividad, y, por lo tanto, nuestro encuentro íntimo con las cosas.

Hasta el año 1959, coincidiendo con la edición por Rudolf Boehm del volumen VIII de la *Husserliana*, el dedicado a la *Teoría de la reducción fenomenológica*, no conoceremos la relevancia de las lecciones de 1923 y 1924, intituladas con el significativo rótulo de *Erste Philosophie*. En ellas, y muy tempranamente, Husserl expondrá una teoría madura de la *reducción fenomenológica*, reconociendo que la subjetividad trascendental iba a darse en niveles (*Stufen*) de relativa inmediatez y mediatez y, sólo en tanto que se daba en tales niveles, «niveles de implicación intencional». Más tarde, en el año 1936, en la *Krisis*, el autor reconocerá que, por su propia esencia, la reducción fenomenológica misma no ha podido abrir su sentido, sus exigencias interiores y necesarias, su alcance, sino en niveles diferenciados (*in verschiedener Stufen*). Una radical y definitiva reforma de la gnoseología acababa de comenzar. Su sentido «ampliaría» el alcance mismo de la filosofía desde una tradición próxima. La reducción desde la *Auffassung*, desde la «aprehensión», desde los mismos actos, iba a exigir necesariamente una reducción desde la *Darstellung*, desde la «exposición», desde el objeto mismo y las síntesis necesarias para su constitución: reducción fenomenológica y reducción eidética. Sin embargo, la reducción husserliana no podía, en principio, llegar muy lejos, puesto que el dominio de la intencionalidad iba a terminar con el cese de la actividad en las propias síntesis, a pesar de no haber agotado todavía el alcance de los nexos de identidad. El panorama comenzaba a desplegar toda una arquitectónica, mucho más amplia que la supuesta en un principio. La *sombra* de una región invisible comenzaba a vislumbrarse ciegamente tras el papel omnímodo de la actividad de un sujeto constituyente.

En un principio, los criterios de reducción iban a conducir a Husserl necesariamente a la subjetividad trascendental. La reducción husserliana no podría ir más allá del dominio mismo de la intencionalidad. No obstante, su insistencia teórica mantendría la reducción por un eje lateral, la vía de la subjetividad misma, es decir, la constitución de toda objetividad en la conciencia; lo que iba a conllevar una seria dificultad de acceso a la denominada posteriormente región de *lo invisible*. Por otro lado, tal reducción conllevaba necesariamente su doblamiento en una *reducción eidética*, y el idealismo trascendental terminaría por reducir la realidad a *nóema*, ignorando la vasta *sombra*, más allá de la subjetividad trascendental, la pasividad originaria donde el imperio de la intencionalidad comienza a debilitarse, a volverse sorprendentemente frágil. Delimitar el verdadero alcance de la intencionalidad conduciría al desbordamiento tanto de lo estructurado como objeto como de lo articulado simbólicamente por la identidad. Las dos infranqueables barreras que debería asaltar la reducción tendrían que ser la del mundo de la objetividad y la del imperio de la identidad. El *primer frente* debería reventar el armazón del mundo percibido o vivido; era el tremendo soporte de la efectividad, el de la percepción, el del tiempo objetivo. El *segundo frente* obligaría a hacer estallar el férreo dominio de la identidad, accediendo a un régimen no-intencional, donde la subjetividad debía aparecer tan sólo como germen inconcluso, como *ipseidad*, como mera interioridad, donde la conciencia o el ego, más allá del denominado nivel posicional, comienza a desdibujarse, y donde la temporalidad acaba por enrarecerse, más allá del tiempo en presente, más bien como una temporalidad *en fase*. El idealismo fenomenológico se impondrá como urgente consecuencia de la naturaleza misma de la reducción y de un idealismo larvado de por sí en sus presupuestos, fiel al análisis intencional en la región de *lo visible*.

En 1911, en su texto *La Filosofía, ciencia rigurosa*, al referirse a la fenomenología pura como ciencia, Husserl dirá: «Lo único que puede conocer objetivamente son esencias y relaciones de esencias.» Sin embargo, será el periodo de 1913, el

de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en tanto regresión idealista de la fenomenología, y el periodo de 1931, el de las *Meditaciones cartesianas*, ahora sí como superación de los límites del propio idealismo, los que pongan en evidencia estos límites, a pesar de constituir grandes intentos de sistematización programática. El rigor de la fenomenología como ciencia entrañaba una doble reducción: desde los propios actos, como *reducción trascendental*; desde el dinamismo propio de las síntesis, como *reducción eidética*. El *a priori* universal de correlación entre los objetos de experiencia y sus diferentes modos de darse, que había sido la gran intuición de las *Investigaciones lógicas*, continuaba siendo el punto de partida; sin embargo, aparecían los términos *nôesis* y *nôema* como los dos polos *sensu stricto*. No obstante, el Husserl programático tendría que enfrentarse con el *Leib*, el cuerpo interno, y con la intersubjetividad. Y lo que resulta más determinante, tendría que enfrentarse con la naturaleza de la pasividad, o lo que es lo mismo, con la *sombra* que demarca el dominio mismo de la intencionalidad. El linde de la eidética objetiva iba a desdibujarse, todavía en el territorio de la identidad, pero en una temporalidad de consistencia distinta. El gran «descierre» abriría el acceso a la *Sachlichkeit*, a las «cosas mismas». Éste había sido desde un principio, y sería a partir de entonces, el inicio del que partiría el despliegue de la propia fenomenología y su intento de aspirar a ser una «ampliación» misma de la filosofía.

Habrà una distinción crucial, que nos ha de hacer entender las fronteras difusas en las que reside el problema y que, a su vez, comprometerá la propia naturaleza de la reducción. La *Sachlichkeit* de la que hablaba Husserl, un nivel de realidad distinto de la realidad «natural», se diferencia radicalmente, en su propia consistencia y en su proximidad, de la *Realität*. Husserl hablará de *Sachen*, lo que luego pasará a ser el manido lema de la fenomenología (*zu den Sachen...*); una ampliación de lo real por un plano (*Sachlichkeit*) en el que se darán verdaderas síntesis, aunque pasivas y sin identidad. La consistencia de la realidad objetiva (*Realität*) se distinguirá de la consistencia heterogénea de la *Sachlichkeit*.

Frente a las *Dinge*, las «cosas físicas», la *res extensa* de Descartes, las *Sachen* serán las «cosas mismas», una realidad no posicional donde no hay objetos percibidos, es decir, apercepciones perceptivas de objetos, donde no hay procesos de identificación, frente a la realidad objetiva del «mundo vivido», frente a una realidad *dóxica* que implica objetividad y que se mantiene estable y consistente a través de la percepción y de la ficción, de lo intencional objetivo efectivo y de lo intencional objetivo imaginario. Esta realidad será además efectiva (*Wirklichkeit*) cuando la realidad vivida de la percepción esté asimismo configurada eidéticamente. Sin embargo, en la *Sachlichkeit* no habrá síntesis de identidad, sino extraños ajustes no coincidentes. No habrá sensaciones materiales como esquicios, como esbozos, pero sí «sensaciones hyléticas», no presentes. Tampoco habrá un continuo de presentes, sino fases de presencia, con protecciones-retenciones desancladas, sin presente. Se trata de la experiencia de un estrato de realidad de consistencia diferente, frente a la unidad continua de la experiencia objetiva. A pesar de todo, y aunque no encontremos en ella una estructura puramente intencional, en principio gozará de la estabilidad de algunos dinamismos, los *habitus* y las sedimentaciones de sentido, la denominada «pasividad secundaria». El acceso a las *Sachen* se abrirá con la reducción, pero más allá de la pura actividad, en una pasividad en la que ya no hay un régimen puramente intencional, aunque pueda seguir funcionando un extraño rastro o «sombra» de la identidad, un territorio de identidad que todavía no es intencional. Desde esta insólita localidad, sombra de la propia intencionalidad, a camino entre lo puramente esquemático y lo objetivo, zona intermedia que actuará como «amortiguador» entre la zona puramente esquemática y la zona intencional, estaremos en condiciones de acceder al anhelado encuentro con las «cosas mismas». En consecuencia, el idealismo de la fenomenología estará en condiciones teóricas de ser superado.

Las barreras de la objetividad y de la identidad, la intencionalidad generalizada, quedarán rotas por una excepcional *epoché* que libera a la filosofía del compromiso ontológico

con el dualismo idealista. La condición será el contacto directo con la *hylé*, con la materia, en términos fenomenológicos, algo que *aparece sin aparecer*. Tal apuesta será una dificultad, pero también una exigencia. Husserl, en sus *Investigaciones fenomenológicas*, ya había caracterizado implícitamente la reducción como un cambiar el *ya* por el *todavía*. En la investigación sexta, antes de articular la relación clave entre «intuición sensible» e «intuición categorial», primera barrera infranqueable, al tratar de las intenciones y de los cumplimientos objetivantes, justo al abordar las denominadas síntesis de cumplimiento, ya había dejado claro que el proceso de constitución exige un exceso de la intención sobre las intuiciones sensibles en la forma misma de un cumplimiento. El cumplimiento, la culminación, la dialéctica entre lo lleno (*Fülle*) y lo vacío (*Leere*), expresará el dinamismo propio de la subjetividad, su íntima fragilidad y la naturaleza íntima de la realidad en su proceso de constitución. Aquí nos encontraremos con una paradoja, con una ilusión intelectual, con un «giro copernicano» vicario de la propia inversión esencia-fenómeno. Además de que el fenómeno pueda enfrentarse a la esencia, quizá el fenómeno no siempre esté referido al *eidos*, a la esencia, sino a la materia, es decir, quizá el fenómeno no sea más que fenómeno en tanto tal, simplemente «lo que aparece». La postura metafísica quedará comprometida. No cabrá elegir entre el inacabamiento del mundo y su existencia, entre el empeño y la ubicuidad de la conciencia, entre la trascendencia y la inmanencia del mundo. En efecto, quizá la realidad, la *Sachlichkeit*, sea un tejido sólido, y la percepción no sea la ciencia del mundo. Los horizontes dejarán de ser límites, y el ideal del pensamiento objetivo se verá dominado y derrumbado por la temporalidad. La propia subjetividad exhibirá aquí su fragilidad, anunciándose como un condensado en las propias fisuras, lagunas, del inacabamiento del mundo. La fenomenología anunciará su tan esperada reforma gnoseológica.

Entre la *Sachlichkeit*, las «cosas mismas», y la *Wirklichkeit*, la realidad efectiva, posicional y *dóxica*, dominada por la generalización de la intencionalidad, parecerá haber un

proceso de «empobrecimiento», en apariencia muy propio de cualquier intento de idealismo; baste recordar el principio neoplatónico de *degradación progresiva*. Sin embargo, tal compromiso ontológico afectará, en todo caso, a una serie entitativa, evolutiva, es decir, a una *scala naturae*, pero no a una serie fenomenológica, a una serie tectónica, a una escala diferente en la que el contacto con la *hylé* o materia, lo fenomenológico originario, vaya a permanecer invariable a través de las diversas síntesis escalonadas. La riqueza aparentará empobrecerse al contraerse por «centramiento» al territorio de *lo visible*. Habrá que recordar que los mecanismos de centramiento, rotos por la reducción fenomenológica, eran los encargados de dar estabilidad y consistencia al mundo. Por consiguiente, la mirada fenomenológica actuará descentrando la realidad hacia la pluralidad y hacia la indeterminación, hacia la originaria e imposible sombra de *lo invisible*. El primado de la percepción tendrá que ser definitivamente asaltado. El nivel de realidad más determinado y centrado no será el más rico y concreto, sino todo lo contrario. El prejuicio de que el mundo de la percepción es el más concreto y saturado, por el hecho de ser la realidad más determinada y centrada, será una pura ilusión. El acceso de la reducción nos permitirá un movimiento de *regressus*, de *anábasis*, desde lo máximamente determinado, centrado, abstracto y empobrecido a la pluralidad indeterminada, descentrada, concreta y rica. El nivel de la estabilidad será el de la realidad humana del mundo percibido, sin ni siquiera articulación eidética, pero en contacto con la invariable *hylé* que, actuante, permitirá que en las propias sensaciones de la percepción latan las afecciones originarias, desde los registros donde no domina la intencionalidad, pero todavía hay síntesis de identidad, y donde el contacto con el esquematismo toma el propio eje de la *hylé* o materia. Sólo la *epoché* nos permitirá romper los férreos mecanismos de centramiento, diferenciando los registros, rebasando las barreras de la objetividad y de la identidad y, de este modo, permitiéndonos el acceso a la verdadera espesura del mundo. Esta escandalosa inversión entre fenómeno y ser se plasmará en la tras-

posición entre concreción y abstracción. Donde antes había ser, ahora no habrá más que fenómeno en tanto fenómeno, y el ser, paradójicamente, se refugiará ahora en la región de *lo visible*. Materialismo y fenomenología derrumbarán, a su vez, los prejuicios de un idealismo larvado. Percepción y temporalidad habrán quedado determinadas por el descubrimiento de la propia pasividad, justo en la región donde tiene su génesis el sentido y, fenomenológicamente, donde tiene su origen el mundo.

La mirada fenomenológica no será ya una introspección. Estará implícitamente efectuada sobre la vida de la conciencia, sobre los actos y el encadenamiento de actos, cuya estructura se articula en la disposición *nóesis*, *hylé* y *nóema*: los actos de aprehensión (*Auffassung*), los contenidos y el objeto. La reducción tendrá que hacerse necesariamente a partir de esta correlación fundamental, donde el eje central de la *hylé* corresponderá al fenómeno como *Erscheinung* (aparición), el fenómeno en cuanto fenómeno, y no como *Darstellung* (lo que aparece), ocupando así la vía central de una reducción puramente fenomenológica, entre los actos de aprehensión y la *Darstellung*, la exposición, los objetos ya sintetizados. Entre la subjetividad y la objetividad, la naturaleza cobrará, por lo tanto, una especial importancia. Y en la reducción, ambas, subjetividad y objetividad, irán exhibiendo sus diferentes capas escalonadas, en la misma connivencia que había destacado Husserl al doblar la reducción trascendental con la reducción eidética pero, esta vez, desde el propio fenómeno en cuanto tal, desde un eje puramente hylético. El ego se terminará descentrando, y no hipertrofiando, como podía ocurrir en la reducción trascendental y como había ocurrido en el propio idealismo. Y las síntesis, la identidad, pero no la intencionalidad en el sentido husserliano, atravesarán la sombra misma de la pasividad, actuando en una zona que, aunque pasiva, todavía alberga nexos de identidad. Será la «sombra» donde se genere el sentido, el acceso al cuerpo interno, al *Leib*, y al cuerpo externo, al *Leibkörper*. En consecuencia, esta suerte de *quiasmo* sucederá ya en la «sombra» misma de *lo invisible*.

Toda una tectónica de capas escalonadas estará en contacto con la materia y con la absoluta indeterminación, fuera del lenguaje, con las tensiones propias del puro esquematismo. La arquitectónica del encuentro con las «cosas mismas», con la *Sachlichkeit*, habrá quedado descubierta por la radicalidad de su reducción. La fenomenología continuará siendo lo que fue en sus intenciones iniciales, en el año 1901, una ciencia descriptiva y rigurosa. Sus limitaciones como ciencia quedarán ampliadas sobre los límites de la propia filosofía, sobre los límites de lo impensado, una sombra sobre la subjetividad misma. La mirada fenomenológica se prolongará en este fulgurado modo de sombra, una «luz negra», una extraña iluminación en la que sobreviene, de un modo actuante, en resonancia, el propio mundo vivido, el dominio de la objetividad y el dominio de la efectividad del mundo. En efecto, el encuentro con las «cosas mismas» estará más allá de la «fe perceptiva», más allá del primado mismo de la percepción y de la imaginación, ambos dominados por la intencionalidad y por un tiempo objetivo, ligados siempre a la exterioridad del cuerpo, del *Leibkörper*. Y sin embargo, podremos acceder a este contacto en el mundo vivido a través de su contacto con la propia materia, con la *hylé*, a través de las afecciones originarias que harán resonar en la *aparición* la génesis misma del sentido. La propuesta no distará de la tradición, de las propias *Meditaciones metafísicas*, cuando Descartes se interroga por su célebre *morceau de cire*: «Quid erat igitur in eâ quod tam distincte comprehendebatur?» Sin embargo, quizá la insuficiencia de sus recursos expositivos y terminológicos tienda a ocultar la verdadera trascendencia filosófica de su alcance. La escolástica más cruda tendrá un campo abonado para las objeciones.

La legitimación histórica de la fenomenología quedará patente en la naturaleza de sus planteamientos, tal como aparecerá en los volúmenes VII y VIII de la *Husserliana*, el gran legado de Lovaina. La publicación, en 1936, de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y de las lecciones de 1923-1924, bajo el título *Erste Philosophie (Filosofía primera)*, serán determinantes en esta búsqueda

de justificación. El volumen VIII, editado por Rudolf Boehm y publicado en 1956 por Martinus Nijhoff, está íntegramente dedicado a la teoría sobre la reducción fenomenológica. El gesto cartesiano se repetirá eternamente, cuestionando siempre la propia naturaleza de la filosofía. En 1929, la conclusión de las lecciones de la Sorbona, las *Meditaciones cartesianas*, será definitiva. La evidencia originariamente vivida y los diferentes modos de experiencia antepondrán la inmensa problemática de la fenomenología primera a la crítica de sí misma, de su extensión y de sus límites, sin posibilidad alguna de regreso al infinito. La vida práctica es ingenua, sin ni siquiera articulación eidética, con el anonimato de todos los rendimientos intencionales que constituyen el mundo y lejos del dominio de las ciencias positivas. La meditación sobre un sí mismo radical y la meditación sobre un sí mismo completamente universal serán, sin embargo, inseparables. La reducción fenomenológica resultará una buena muestra de ello. Las formas de mundos pensables y las formas de ser pensables se desplegarán en estratos, surgiendo de este modo, con claridad y distinción, todos los conceptos fundamentales de las ciencias positivas como una forma de ontología universal concreta. Perder el mundo, rotos ya los puentes sobre la realidad, será una exigencia para recuperarlo en esta meditación universal. Recuperar el mundo seguirá siendo, pues, una aspiración última. Más adelante, en la meditación sobre la esencia de la historia misma, recuperar el mundo se convertirá, más que en un encuentro, en una salvación, y Husserl volverá al estrato último y definitivo del «mundo de la vida», de la *Lebenswelt*. No obstante, el ego habrá mostrado las capas más íntimas de la vida subjetiva, hasta el extremo de quedar reducido a un condensado anónimo que comunica en un extraño silencio su propia interfacticidad.

La década de los años treinta marcará el signo de una lenta transformación. Tanto la *Crisis* de 1936 como el segundo volumen de *Ideas*, el dedicado a la reducción, serán cruciales en la posterior recepción del pensamiento de Husserl. A ello hay que añadir, por un lado, un texto de 1934, publicado

por Martin Farber en 1940: *Inversión de la doctrina copernicana en la interpretación de la visión habitual del mundo. El arjé-originario Tierra no se mueve. Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la corporeidad, de la espacialidad de la naturaleza*, y, por otro lado, la recepción de la fenomenología iniciada oportunamente por Martin Heidegger. Un año después de la muerte de Husserl, 1939 se convertirá en la fecha definitiva. La reordenación del antiguo problema del encuentro con las cosas se emplazará ante el devenir del desarraigo definitivo: el siglo xx y la Segunda Guerra Mundial. El inmenso legado de Lovaina, el relatado por Van Breda, quedará por refundir, y la extrema claridad de su propuesta exigirá, desde su inconclusa e íntima fecundidad, un desarrollo urgente e inevitable. Max Scheler o Gabriel Marcel, Max Weber o Thomas Mann, sin dejar de lado la sombra de Proust o de Cézanne, y el propio espíritu de un tiempo por venir, darán lugar a una profunda e inagotable revisión de todos los planteamientos. La oportuna deriva de la fenomenología quedará determinada por el conflicto del mundo de ayer. No obstante, su motivo original permanecerá inalterado.

Husserl nunca llegará a formar parte de la delegación alemana para los congresos internacionales de Praga (1933) y de París (1937). Tal como Hannah Arendt había advertido en *La vida del espíritu*, «la banalidad del mal» iba a caracterizarse por lo irremediable de la adversidad y, en ese fatal desencuentro, Europa iba a blindar todos sus abismos en una desafortunada concurrencia con la contingencia del mundo. Los puentes con la realidad se encontraban definitivamente rotos. La suerte estaba echada. Edith Stein, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink se encargarían de mantener el umbral del pensamiento husserliano, en un intento desesperado de advertir sobre la dignidad histórica y filosófica del gran legado intelectual. A partir de 1929, Francia se convertirá en un exilio de pensamiento. Tal como nos recordaba José Gaos en México trece años más tarde, en ese momento Husserl era el invitado inequívoco como representante más alto de la filosofía alemana contemporánea. En 1931, dos años des-

pués de sus conferencias parisinas, la Sociedad Francesa de Filosofía publicará las *Meditaciones cartesianas*. Como dijimos en un principio, este periodo será el de la retractación del idealismo y el de la exploración de las dimensiones verticales, del *Leib*, de la *pasividad* y de la *intersubjetividad*. Sus conferencias estarán muy ligadas a las citadas *Lecciones* de 1923 y 1924, a la *Filosofía primera*. Poco después llegará el final del sueño, y en 1939, un año después de la muerte del pensador de Friburgo, en un enmarañado contexto histórico, coincidiendo con la publicación por Eugen Fink de *El origen de la geometría*, con el anexo III de la *Krisis*, del año 1932, y con la aparición del monográfico que Jean Lameere, en la *Revue Internationale de Philosophie*, dedica a la figura de Edmund Husserl, el que fuera profesor de los liceos de Beauvais (1921-1933) y de Chartres (1934-1935), y antiguo alumno y agregado a la Escuela Normal Superior de París (1935-1938), Maurice Merleau-Ponty, viaja definitivamente a Lovaina, a la «montaña mágica» fenomenológica. Con posterioridad, en el año 1962, en el número 67 de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, el mismo padre Herman Leo Van Breda relatará la relación del pensador francés con los Archivos Husserl, que en ese momento se repartían entre belgas y checoslovacos: *exodium et patria*. El 15 de marzo de 1939, el mismo año en el que aparecen en Praga las *Investigaciones sobre la genealogía de la lógica*, el *Erfahrung und Urteil*, Hitler se anexionará Checoslovaquia. Sin embargo, la visita de Merleau-Ponty a Lovaina será definitiva en la gestación de su obra de 1945, la *Fenomenología de la percepción*. Los apresurados acontecimientos históricos, la edición de las obras husserlianas de los años treinta y el encuentro con Eugen Fink, recién llegado a Bélgica, serán determinantes en la formulación del problema.

¿Qué es la fenomenología? Ésta será la primera cuestión planteada. Tal como hemos expuesto hasta este momento, en 1945 Merleau-Ponty mostrará las condiciones fundacionales de las cinco características principales que hacen de la fenomenología una «ampliación» de la propia filosofía: la *descripción de lo dado*, el *análisis intencional*, la *epoché* y

la *reducción fenomenológica*, el *método eidético* y el *carácter trascendental de la fenomenología*. El prólogo de la *Fenomenología de la percepción* determinará el alcance de sus pretensiones, en el mismo curso histórico que había delimitado previamente la deriva del pensamiento husserliano. El propio carácter del autor, su extremado rigor intelectual y su contexto histórico y cultural, incluyendo aquí la mencionada lectura de Proust, de Marcel o de Max Weber, entre otros, confluirán con un profundo conocimiento de la fenomenología y del destino de la filosofía contemporánea. Ya antes de la edición de 1945, y durante los tres años posteriores, habida cuenta de los peligros de la guerra, Merleau-Ponty había podido estudiar algunos inéditos en París, donde fueron temporalmente trasladados, a causa de la anexión de Checoslovaquia y de la invasión de Bélgica, el 10 de mayo de 1940. Con posterioridad al encuentro con Fink, la relación entre Merleau-Ponty y Tran Duc Thao, las *Cartesianische Meditationen*, el segundo volumen de las *Ideen*, la tercera parte de la *Krisis* y algunos manuscritos sobre la constitución del tiempo y la psicología (en concreto los manuscritos estenografiados E III, C, F I 4, F I 17, F I 33) serán decisivos en la oportuna recepción de un nuevo estadio en el desarrollo del pensamiento fenomenológico y de los problemas del pensamiento occidental planteados en él. En efecto, las cinco características distinguidas en el célebre prefacio a la obra de 1945, y su posterior tratamiento, tanto en la evolución del pensamiento de Merleau-Ponty como en su ulterior «refundición», y tal como hemos expuesto y detallado anteriormente, anunciarán el derrotero de una ambiciosa reforma, que en el caso del pensador francés se verá truncada en los límites mismos de sus difusos umbrales, no más allá de 1961, hace ahora cincuenta años. En esta propuesta, el mismo Husserl estaba ya dispuesto en los límites teóricos de la fenomenología, lejos de su estado de comienzo.

En primer lugar, y en lo que afecta a la *descripción de lo dado*, el fenómeno no será concebido más que en cuanto fenómeno, como nada más que fenómeno, como *Erscheinung*; de ahí que Merleau-Ponty nos recuerde que no es posible

«hacer reposar el mundo sobre la actividad sintética del sujeto». La síntesis perceptiva parecerá hacerse en el objeto mismo y no en el sujeto pensante, pero tal síntesis no será una síntesis cognoscitiva y, por lo tanto, la conciencia no será únicamente actividad. El mundo estará ahí previamente a cualquier análisis que una subjetividad «invulnerable» pueda hacer del mismo y, en consecuencia, no se podrá derivar de ninguna serie de síntesis. La naturaleza del fenómeno como algo referido en exclusividad al *eidos*, abocado a una esencia, será cuestionada una vez más, tal como se apuntaba en el curso del pensamiento husserliano. El método por el que los objetos de conocimiento se debían dar en su objetividad, independientemente de la posición de la subjetividad, continuaba siendo una máxima de la historia del pensamiento occidental. La realidad está por describir, no por construir o constituir. Eso previo que ya está entre nosotros es el fenómeno, la aparición misma, y no lo que aparece. Su descripción pondrá en juego, más allá de la fe puramente perceptiva, una mirada fenomenológica. La invulnerabilidad del sujeto quedará derrumbada, y el espíritu constituyente universal quedará fragilizado bajo la sospecha de una hipóstasis en su propio origen. La descripción de lo dado habrá de ser siempre un asombro ante el mundo. Una cierta fatiga histórica resituará nuevamente los términos de esta discusión.

En segundo lugar, y en consecuencia, el *análisis intencional* pondrá en evidencia la absoluta presencia de una pasividad originaria; aquella que limita el poder instituyente del sujeto pero que, a su vez, es condición misma de su posibilidad. Una pasividad todavía activa que permanece en la presente región de *lo invisible*, no más allá del mundo, sino en la propia pretensión del sujeto, siempre muda, pero en íntima resonancia con la expresión pura de su propio sentido, del sentido íntimo de toda experiencia. La noción clave de intencionalidad quedará limitada a la región de lo posicional, de la objetividad y de la efectividad del mundo de la vida. Sin embargo, Merleau-Ponty reubicará el problema en la inconclusa y fecunda intuición de la *Crítica del juicio*, dejando

constancia del nivel arquitectónico originario en el que se hace posible la experiencia del arte y de lo sublime. Ahí la intencionalidad exhibirá su propia limitación, expuesta a la luz de la reducción. La tercera crítica habrá demostrado sus inacabadas y sutiles provisiones. La unidad del mundo, antes de ser planteada por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí, y el juicio está condenado de antemano al fracaso. El problema planteado en las *Investigaciones lógicas*, las nociones de intencionalidad, esencia y facticidad, será iluminado cuarenta años después, el tiempo suficiente para comprender el derrotero que Husserl había apuntado y descrito de una manera, a veces sistemática, a veces intempestiva, pero siempre fiel al rigor de una *Filosofía primera*.

La intencionalidad, como no podría ser de otra manera, no sólo será imposición de sentido (*Sinngebung*). Su propia sombra será tematizada al abordar el problema de la temporalidad, en tanto intencionalidad «operante», *fungierende Intentionalität*, una intencionalidad sin operación constituyente, una intencionalidad que no puede adecuarse a un espíritu constituyente universal y que tanto Husserl como su discípulo, Eugen Fink, habían ya anunciado. Retomar y desarrollar esta intencionalidad «latente», o «secundariamente pasiva», esta intencionalidad *interior al ser* y que, aparentemente, no era compatible con la fenomenología de los actos de conciencia, se impondrá como una urgencia programática. La asociación de la síntesis pasiva de la intencionalidad «latente» con la obra del cuerpo permitirá asegurar la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida. Los límites entre el cuerpo interno (*Leib*) y el cuerpo externo (*Leibkörper*) serán los testigos de la fragilidad misma de la intencionalidad, en una pasividad donde, pudiendo hablar todavía de intersubjetividad, sin embargo, el yo ya no es esa subjetividad poderosamente constituyente, sino tan sólo un rastro de su propia interioridad y de su exterioridad, un *ipse* desanclado del presente del tiempo. Delimitar el verdadero alcance de la intencionalidad se convertirá en una exigencia de la arquitectónica misma de la fenomenología. La genera-

lización de la *eidética* y de la intencionalidad será la causa de una «pasividad secundaria», aquella que acompaña como «sombra» a la identidad, en la que las sedimentaciones y los *habitus* mantienen la identificación, no intencional, en una especie de reverberación que pone en marcha un reconocimiento en el que se prolongan las síntesis de identidad. El otro lado de esta «sombra» se dispondrá en el umbral de las síntesis pasivas, del propio esquematismo, sin identidad alguna. Será el régimen de una «pasividad primaria», la misma que, sin identidad, configura la sombra de *lo invisible*. En este difuso linde habrá, como dice Husserl, y tal como cita Merleau-Ponty en su prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, una «génesis del sentido», una *Sinngenesis* o, más bien, una *Sinnbildung*. La temporalidad habrá iluminado una dimensión de nuestro ser, del mismo modo que el tiempo ilumina la naturaleza íntima de la subjetividad, como si de una «luz negra» se tratase.

El prólogo de Merleau-Ponty y el brillante capítulo II de la tercera parte de su obra, el dedicado al tiempo, serán fundamentales. La ampliación de la noción de «intencionalidad», su prolongación en el umbral de *lo invisible*, tal como nos señala el autor, inaugurará una fenomenología de la «génesis» que, en definitiva, iba a ser el inevitable destino de la ampliación misma de la fenomenología. Tanto la experiencia del arte como los signos fenomenológicos de la lengua en el monólogo interior, sin distinción entre significante y significado, serán dos lugares privilegiados a los que el propio Merleau-Ponty se aproximará interminablemente a lo largo de su obra, movido siempre por la experiencia de Cézanne y de Proust, en tanto paradigmas del ejercicio irreflexivo de la propia fenomenología. El tiempo, en tanto forma de actuación y forma de autoconciencia, y el sentido de la célebre reducción fenomenológica, marcarán una nueva «resituación» del programa de la fenomenología futura. La idea de «pasividad» quedará modulada por la propia naturaleza de la reducción fenomenológica, y el autor tendrá que abordar inevitablemente tan espinosa cuestión. De ahí que en el citado prólogo inicie una exposición del verdadero sentido de

la célebre reducción. En efecto, la «problemática de la reducción» había sido siempre la cuestión, hasta el punto de que ocupaba un lugar central en los citados inéditos del pensador alemán. Hasta 1959 no aparecerá la edición por Rudolf Boehm del volumen VIII de la *Husserliana*, el dedicado a la *Teoría de la reducción fenomenológica*. Posteriormente, los textos póstumos del periodo 1926-1935 serán editados en el volumen XXXIV de la *Husserliana*. Sin embargo, Merleau-Ponty había tenido acceso al segundo volumen de *Ideas*, el dedicado a la reducción, y su encuentro con Fink será determinante en esta discusión. Aquí radicará, a nuestro parecer, la originalidad y la más potente intuición del pensamiento merleau-pontiano.

Hasta este momento, un idealismo trascendental parecía haber «despojado» al mundo de su opacidad y de su trascendencia. Nada parecía quedar oculto detrás, tan sólo un poco de «sombra», que no lo es más que por la luz. El «asombro», que Merleau-Ponty había tomado prestado de Eugen Fink, expresaba una reformulación de la célebre reducción. En esta nueva aproximación, el futuro de la fenomenología y de su condición ampliada de la filosofía estaba en juego. El peligro de un «retiro del mundo», explícito en los presupuestos de la reducción trascendental, volvía a erigirse en un albur, el riesgo expresado por la modernidad en la rotura de los puentes con la realidad. Sin embargo, la mayor enseñanza de la reducción parecía, otra vez, su imposibilidad de ser completa; al menos sin quedar expuesta a través de los niveles implícitos en una arquitectónica. La consecuencia inmediata iba a ser anunciada por Merleau-Ponty. El trasfondo de la reducción fenomenológica pondrá en cuestión la propia naturaleza de la filosofía. Ello quedará patente en la vuelta del pensador al cuestionamiento del carácter impositivo del pensamiento occidental, hecho, por otro lado, incuestionable en los albores de la segunda mitad de siglo. El «doblamiento» de la reducción, de la reducción trascendental y de la reducción eidética dejará abierta la vía de una reducción central; una reducción que, operando en la tectónica de una vertical *hylética* y, concomitantemente, también sin-

tética, subordinará definitivamente el eje mismo de la subjetividad, tal como el propio Merleau-Ponty sabrá vislumbrar a lo largo de su obra. La noción de fenómeno, no sometido a la conciencia, y la ampliación del concepto de intencionalidad quedarán justificadas en esta reducción. La *epoché* se convertirá en una *epoché* hiperbólica, anunciada ya en la sexta meditación cartesiana. El amarillo Bergotte, que Proust había puesto como ejemplo de una afección originaria, evidenciaba ahora el límite de la *epoché*, el fenómeno como nada más que fenómeno, el ser salvaje o, en definitiva, la materia misma. Merleau-Ponty reordenaba, pues, los términos del problema en sus orígenes mismos, anunciando la trascendencia de las consecuencias filosóficas de la última deriva del pensamiento husserliano.

El *método eidético* quedará permanentemente cuestionado. Ésta será la cuarta característica señalada por el pensador francés. De este modo, hablaremos de un positivismo fenomenológico que funda todo lo posible en lo real. Sin embargo, frente al idealismo fenomenológico, no cabrá hablar de tal positivismo, al menos en su acepción más radical. La fenomenología no se dirigirá inmediatamente a lo dado, porque lo más manifiesto nunca será lo más fenomenológico. La conformación eidética del mundo afectará a la objetividad y a su efectividad. Lo *eidético* surgirá por una reduplicación del sentido, en una zona simbólica donde, más allá de la barrera de la objetividad y de la barrera de la identidad, todavía hay institución (*Stiftung*). Esta última será la clave para comprender las propias limitaciones teóricas de Merleau-Ponty. Tal *eidos* no será el puro y simple producto de un acto de idealización. *Wesen* y *eidos* quedarán así encontrados, y las esencias, las *eide*, dejarán de ser aquellas *estructuras potentes de identidad* que articulan el *mundo vivido*, para convertirse en dimensiones, pivotes, goznes, rayos de mundo, estructuras de orientación que sostienen la región de *lo invisible* y donde todavía hay un sentido sedimentado. Lo cultural y lo salvaje volverán a delimitar sus umbrales, con la misma intención que Lévi-Strauss había encontrado en las *Heimwelten*, las variables de la antropolo-

gía que Merleau-Ponty destacará ya en el año 1959. Una cierta materialidad objetiva, que es objeto de percepción, una dimensión imposible que no pertenece a la dimensión de la materialidad física, y donde resuenan harmónicamente todos los niveles de realidad, un ser bruto o un ser salvaje, *hylé* y *protohylé*, afectarán por igual al verdadero eje de los fenómenos, al eje de contacto, el eje hylético que va desde la *Erscheinung*, el fenómeno en cuanto fenómeno, a la *Ereignis*, al *quiasmo* (*chiasme*), tal como será presentado en *Lo visible y lo invisible*. Entenderemos así el motivo por el que tanto Marcel Proust como el propio Merleau-Ponty se detengan en la «pared amarilla» que hay en la *Vista de Delft*, y en la que Johannes Vermeer supo abrir un acceso al fluir de unas esencias, que no son las *eide*, sino las concreciones de fenómenos del mundo, esencias salvajes (*Wesen sauvage*) que resuenan actuantes en la vertical como rayos, latiendo en forma de sentidos o afecciones originarias, mostrando una tonalidad afectiva en contacto con la pura materia, con el ser bruto o salvaje (*Être sauvage*) y, en definitiva, con las capas más «profundas» que Bergotte, antes de morir, supo intuir en *La recherche*, y que constituyen el contacto más íntimo con la realidad, algo que aparece sin aparecer y que la mayor parte de las veces ha quedado reducido a la experiencia del arte y de lo sublime.

Frente a una realidad saturada eidéticamente, la materia no habrá quedado afectada por la reducción. La *hylé* afectante permanecerá invariable a lo largo de toda la vertical que recorre la arquitectónica de los diferentes registros de la realidad, desde el *mundo de la vida* hasta la zona del esquematismo puro, fuera del lenguaje. Sin embargo, la articulación eidética, a pesar de poder reaplicarse a todos los estratos de la vida subjetiva, tendrá sus límites en el propio *mundo de la vida* y en el nivel originario, más allá de la zona simbólica y de sus nexos de identidad. Ello delimitará claramente la naturaleza de la pasividad y de la institución. A su vez, se delimitarán dos regiones, cuya vecindad será crucial para entender el problema de nuestro acceso al mundo, siempre en contacto a través de la sombra que marca el paso de *lo visi-*

ble a lo invisible. Todo sucederá como si mi poder de acceder al mundo y el de sustraerme a él no pudieran ser el uno sin el otro. La naturaleza de la pasividad hará patente el desajuste (*écart*) creado por la propia intencionalidad. De este modo, las distintas capas en las que se da la vida de la subjetividad nos van a mostrar una rítmica sobresaltada, un compás de ritmos que exhibe la propia naturaleza del sentido. No hablaremos de desarrollos, ni de fases de sentido. Habrá *habitus* no vividos que resuenan sin haber sido modificados ni por el flujo del tiempo ni por el de las vivencias, pero que han sedimentado más allá de la objetividad, configurados como síntesis de identificación, al resguardo de una institución (*Stiftung*) simbólica. Ésta será la difusa comarca de *sombra* que albergue el encuentro entre el tramo no intencional (pasividad primaria) y el tramo no esquemático (pasividad secundaria). Merleau-Ponty libraré ahí su disputa. La proyección oscura del esquematismo se adentrará en la región de *lo visible*, en el territorio de lo articulado por identidad, consiguiendo que se prolonguen los procesos de identificación más allá de la intencionalidad. Las síntesis pasivas continuarán su actividad fuera del *eidos* y de la propia intencionalidad. Estas síntesis pasivas, que Merleau-Ponty menciona a lo largo de toda su obra, y muy especialmente al abordar la temporalidad, serán asociaciones *hyléticas*, materiales, en forma de complejos sensibles (*quales*) que nunca llegarán a objetivarse, pero que permanecerán latentes, operantes, actuantes (*fungierende*), en una temporalidad que ha perdido sus anclajes. La solución, según el autor, se encontrará en la espesura del presente preobjetivo en el que hallamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo y, en definitiva, el fundamento de nuestra libertad. De este modo, la institución, la *Stiftung*, amparará la persistencia de esos *habitus* no vividos, que tras su sedimentación permanecen resonando en una serie pensable, en una «historia», como llamamiento interminable hacia una continuación, como una *suite*, como una exigencia de un advenir.

La extraña «refracción» de la materialidad misma pondrá en cuestionamiento la idea misma de fenómeno. De ahí que,

en quinto lugar, en el mencionado prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty aborde una espinosa cuestión: el *carácter trascendental de la fenomenología*. El idealismo larvado del pensamiento husserliano, el del periodo ortodoxo ligado a la reducción trascendental, estará en tela de juicio. La aparición del fenómeno no será un aparecer. La *hylé*, como no podía ser de otra forma, será el permanente e inmediato contacto con las cosas, hasta el extremo de que el cuerpo, el *Leib*, se convertirá en un sujeto quinesésico. Tal contacto con la *hylé*, que en principio parecía ser inmanente, constituirá una nueva trascendencia. Y el carácter trascendental de la fenomenología ya no se fundará en la conciencia. Que la conciencia trascendental imponga a los fenómenos las condiciones bajo las cuales ellos mismos puedan aparecer será el verdadero escollo de la cuestión, salvado por una inevitable aproximación a un extraño «materialismo». Sin embargo, la verdadera filosofía consistirá en aprender a ver de nuevo el mundo, en volver a encontrar ese contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoyará en sí misma: *Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst*. Un cierto residuo metafísico pondrá en evidencia la necesidad de dirimir uno de los prejuicios más arraigados en los presupuestos husserlianos. El Husserl más programático había postulado una doble reducción, sobre el eje de la subjetividad y sobre el eje de las síntesis: la reducción trascendental y la reducción eidética. De este modo, la *hylé* quedaba preservada, preformada y predeterminada, es decir, subordinada a estas dos dimensiones. Las consecuencias iban a ser muy precisas. Por un lado, tal como ya había ocurrido anteriormente, el ego iba a trascendentalizarse, hipertrofiándose hasta el nivel más originario. Por otro lado, una *eidética* desmedida iba a generalizarse, salvando los fenómenos exclusivamente desde las esencias, anulando, o más bien enmascarando, la propia facticidad del mundo. Sin embargo, tal predeterminación *hylética* iba a obviar una trascendencia vertical que Merleau-Ponty advertirá precisamente. El idealismo fenomenológico

estaba siendo cuestionado. Subordinar el eje de la subjetividad conllevaría «descentrar» la propia naturaleza del ego, frente a la hipertrofia que había experimentado en tal contaminación idealista. El carácter trascendental de la fenomenología estaría en tela de juicio. De ahí que el propio autor señalase la continuidad y «ampliación» de la fenomenología, advirtiendo que lo inacabado de sí misma, su aire incoativo, no sería el signo de un fracaso, sino la urgencia de revelar el misterio del mundo y el misterio mismo de la razón.

El misterioso contacto originario con la materialidad indeterminada se dará en todos los estratos de esta tectónica escalonada. Las cualidades sensibles dejarán de ser un dominio exclusivo de la percepción. Entre los colores y los visibles pretendidos se encontrará «el tejido que los dobla», que los sostiene y alimenta, y que no es otra cosa sino posibilidad, latencia y «carne de las cosas». Una extraña trascendencia se impondrá con un carácter absoluto, más allá de las reservas teóricas, frente a la herencia del idealismo más virulento y a pesar de la incesante búsqueda de un rigor científico. La *hylé* originaria, pese a lo que pese, continuará siendo el núcleo de la cuestión, tal como paradójicamente había exhibido la experiencia del arte en las dimensiones mismas del ser. La antigua intuición de que los puentes con la realidad no están del todo arruinados seguirá formando parte de la íntima experiencia humana. Un exceso de teoría volverá a poner en tela de juicio la propia naturaleza del pensamiento, el estatuto de lo fenomenológico y, lo que es más grave y decisivo, el alcance mismo de la filosofía. El ego puro dejará de ser garante de una filosofía impositiva, ubicada en torno al solipsismo de la subjetividad y al despechado dominio de la conciencia. El dominio omnipotente de la *eidética* objetiva quedará fragilizado. El inseparable contacto con la *hylé* nos conducirá irremediabilmente a esa zona de luminosa penumbra que se extiende, en términos baumgartianos, desde la oscuridad de la experiencia estética, la experiencia de lo *oscuro* y *distinto*, hasta la claridad y confusión del arte. Nuevamente, resonarán las potentes intuiciones platónicas, poniendo en compromiso tanto la legi-

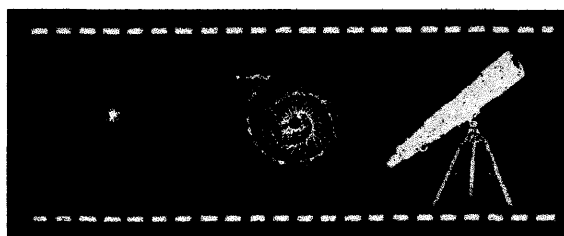
timidad del arte como la legitimidad misma de la filosofía. La naturaleza del fenómeno escapará al sometimiento de la conciencia, y la *hylé* dejará de organizarse objetivamente en torno a un ego hipertrofiado. En las sensaciones de la percepción continuarán latiendo las sensaciones originarias y, al igual que Bergotte, Merleau-Ponty hablará de ese «algo» que viene a tocar dulcemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo coloreado o visible, una cierta diferenciación, una modulación efímera, una tonalidad afectiva. Ahora entenderemos la descripción de Proust al evocar el colorido que constituye el sustrato que da continuidad a la vida, esa actualización reactivada que, como ruido de fondo, forma parte de un presente ampliado, un espacio de tregua, la indivisión de ese ser sensible que soy yo y de todo el resto que se siente en mí.

La posibilidad de «ensanchar» y aproximar el concepto de intuición seguirá arrimando la antigua y original aspiración de la filosofía moderna, y de la propia inspiración de las *Investigaciones lógicas*, al natural movimiento de las ideas. La vieja leyenda «el alma es en cierto modo todas las cosas» se confirmará en un *quiasmo* irreversible. En 1960, un año antes de su desaparición, en un prefacio sorprendente, bajo el título de *Signos*, Merleau-Ponty confirmará lo que en apariencia parecía ser una «metamorfosis» y que no es más que la constatación de una especie de «deformación coherente». El escalonamiento de diferentes registros arquitectónicos, su transposición, su «transposibilidad» y su «transpasibilidad», en términos fenomenológicos, es decir, el salto, el hiato inestable entre dos registros de experiencia y de realidad, permitirá la *Ereignis* o *quiasmo*, siempre a través del contacto de un indeterminado estadio de la subjetividad, en el que el yo terminará, o comenzará, siendo un «aquí» absoluto, con el verdadero espesor del eje de los fenómenos, del verdadero eje hylético que parte de la *Erscheinung*. La correlación de la *Chair*, del *quiasmo* y de las *Wesen* definirá un estrato originario, una «sombra», la región de *lo invisible*, una asombrosa localidad más allá del primado perceptivo, pero en íntimo contacto con el mundo de las cosas, con la *Sachlich-*

keit. De este modo, un ser bruto o salvaje resonará en un fondo irreflexivo, antepredicativo, el fenómeno en cuanto fenómeno, la naturaleza como pliegue del ser. El *Ineinander* será esa unidad por *empiètement* que permite la presencia de los «otros» en «nosotros» y de «nosotros» en «ellos», siempre a través de una *Urgemeinschaftung*, de una comunidad originaria, aquello que hace que el *Leib* haga estar (*Wesen*) del mundo lo que «se» siente de él y que, a la vez, lo que siente responda a lo sensible, puesto que la *Chair* es un sensible en el que todo se inscribe. Habrá, pues, existenciales, estructuras de orientación que constituyan la armadura de *lo invisible*, produciendo sedimentaciones, y tales existenciales serán el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias, tanto voluntarias como involuntarias. Lo que siente responde así a lo sensible. La *Chair* será un sensible en el que todo se inscribe, un pivote sensible o dimensional. Las cosas serán la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo la prolongación del mundo, y siempre en contacto con el *tissu* que sostiene esta coloración afectiva, que la dobla y la alimenta, y que no es otra cosa que posibilidad y latencia, «carne de las cosas». El antiguo concepto de intuición se aproximará ahora a la naturaleza misma de la mirada fenomenológica.

La reforma, la «refundición», iniciada ya en el lento transcurrir del movimiento natural de las ideas, la incontenible y arrolladora intuición de Edmund Husserl y de toda una tradición, tendrá su deriva en el instinto intelectual de Maurice Merleau-Ponty. Las consecuencias serán drásticas en los diferentes niveles de análisis. En el mundo académico de la filosofía se tomará con precavida cautela. Como por arte de una fecunda dialéctica, las consecuencias del programa fenomenológico traerán una inevitable y comprometida implicación: el eterno cuestionamiento de la propia filosofía. Este «clavo en la cabeza» rondará a Merleau-Ponty en los últimos años de su vida. Con el centenario del nacimiento de Husserl, y con la publicación, en el año 1959, de *El filósofo y su sombra*, la incontenencia teórica habrá impulsado un fecundo análisis, una labor filosófica que, naciendo de una cierta sensibilidad intelectual, sabrá trazar el camino apuntado por el

pensar moderno y por el avatar del primer tercio del siglo xx, cuando la tradición parecía haberse olvidado de los orígenes. Los últimos años de la corta vida del pensador francés serán especialmente productivos pero, sobre todo, «oscuramente» iluminadores. En lo sucesivo, la fina pátina de la historia tenderá, como de costumbre, una herrumbre de confusa actualidad, relegando el singular perfil del profesor de Chartres a un silencio roto sólo por la ruidosa escandalera del pensamiento oficial, por los pensadores de café y el oportunismo cultural de la decadencia tras la Gran Guerra, aquella que sí tuvo lugar. Lo mismo ocurrirá con otros, con los que no llegaron en su huida más que hasta la frontera, o con aquellos que sufrieron el aplastamiento de los extraños acontecimientos de la segunda mitad de aquel siglo. Firme en su propósito, el pensamiento contemporáneo supo interpretar un mismo problema originario, la proximidad hacia las cosas, en la vorágine de un desarraigo circunstancial, pero sempiterno en la historia misma de la humanidad. La filosofía iba a padecer las crudas exigencias que siempre deben serle impuestas en cualquier momento, a pesar de la debilidad de los acontecimientos y de la confusión de los actores de este drama. El «impensado» de todo lo pensado arrastrará su sombra, su oscura prolongación, que no es la simple ausencia de una luz futura, sino la posibilidad misma de la filosofía.



PRIMERA PARTE

PRIMERA LECCIÓN

MERLEAU-PONTY DESDE EL MATERIALISMO FENOMENOLÓGICO

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

MERLEAU-PONTY hablaba en 1961 de la situación de la filosofía como de una no-filosofía. No sólo en el sentido habitual de que en una filosofía mundana está la filosofía más viva que en el reducto de la filosofía académica, sino que la filosofía se ha vuelto impositiva. Tanto si se hace filosofía desde los datos o desde la conciencia, el resultado es el mismo. Es una filosofía que sobrevuela, imponiendo el sentido, no se sabe desde qué instancia: si desde el ser o desde unas condiciones trascendentales de posibilidad.

La no-filosofía sería una filosofía de la *experiencia* que necesariamente se da escalonada en una serie de niveles cuya estructura no puede ser entonces eidética, puesto que la propia filosofía aparece en uno de esos niveles como modo de institucionalización simbólica. Es decir, la no-filosofía sólo es ya posible como fenomenología, aunque tenga que seguir utilizando su lenguaje: ni hay ser ni hay condiciones de transposibilidad; hay, en el límite de la *epoché*, fenómeno en cuanto fenómeno, ser salvaje o materia. Si la filosofía de Merleau-Ponty es una no-filosofía, sólo podremos hablar de ella desde aquello en lo que ha devenido: la fenomenología de hoy, llámese como se llame. Es lo que voy a intentar en esta conmemoración que hacemos de su nacimiento y de su muerte.

I

Cuando la tarde del miércoles 3 de mayo de 1961 preparaba Merleau-Ponty su clase de los jueves, se cumplió el extraño presentimiento que había expresado varias veces:

Ce n'est pas moi qui me fait penser, pas plus que ce n'est moi qui fait battre mon cœur*.

«No soy yo quien me hace pensar, como tampoco soy yo el que hace latir mi corazón.» Era evidente que no tenía poderes constituyentes sobre su corazón, pero resulta intrigante la afirmación de que «no soy yo quien me hace pensar». Sin embargo, de eso había hablado en el comienzo de aquel curso, remitiéndose a Rimbaud. El poeta decía que había que hacerse vidente (*voyant*) por un largo, inmenso y razonado desarreglo (*dérèglement*) de todos los sentidos, y también que «on me pense», que «alguien piensa por mí». Merleau-Ponty había llegado a la misma conclusión: si desarreglo por *epoché* la vida perceptiva, accedo a una situación en la que no es mi conciencia la que actúa de modo constituyente desde una instancia de sobrevuelo (*survol*), como los pájaros divinos, la paloma del Espíritu o la lechuza de Minerva, sino que accedo a una intersubjetividad en la pura «pasividad».

Habrán dos grandes niveles, objetos y cosas (*Sachen*), y la fenomenología será ese recorrido de ida y vuelta entre *lo visible* y *lo invisible*, los objetos percibidos y las cosas mismas. Voy a aplicar a Merleau-Ponty su propia medicina, teniendo en cuenta lo que decía en su último curso: «Esto no es historia de la filosofía, algo pasado en sí mismo, sino pasado evocado para comprender lo que nosotros pensamos.» Si nos quedamos en el nivel de lo dicho, aunque sea filosófico, esa filosofía «vit surtout au passé, comme histoire de la philosophie».

* El texto que aquí presentamos es la transcripción de una lección oral y, por consiguiente, carece de anotaciones a pie de página y de referencias bibliográficas. La mayor parte de las citas son traducciones directas del autor.

En ese mismo curso de 1961, Merleau-Ponty acude a un texto clásico para aclarar su pensamiento: la sorprendente introducción de doce páginas, organizada en dieciséis párrafos, que Hegel añadió a su *Fenomenología* y que ya había sido objeto de un comentario por parte de Heidegger en un seminario del año 1943. Según Merleau-Ponty, se trata de un texto que quiere ser filosofía siendo no-filosofía. En esas páginas no se abre Hegel al absoluto como un más allá que sería un segundo orden positivo (el ser), sino como otro orden (el ser bruto, la materialidad) que sólo es accesible desde el acá. Dice Merleau-Ponty en las notas de curso conservadas:

Es necesario que la relación con el absoluto sea previa al *Erkennen*, por otra vía, que el absoluto esté *schon bei uns*, que sea la luz misma que lo desvele.

El nombre de eso previo que ya está entre nosotros es el de *fenómeno*, pero no fenómeno como *lo que aparece*, el objeto, *Darstellung*, sino el fenómeno como *Erscheinung*, como *aparición*. No la *aparecencia*, sino la *aparencia*. Creo que ésta es la aportación decisiva de Merleau-Ponty a la fenomenología husserliana antes de la fenomenología *asubjetiva* de Jan Patočka.

¿Por qué la fenomenología es la forma que reviste hoy la no-filosofía? Porque en la fenomenología se ha producido, con la máxima claridad, la segunda inversión, después de la trascendental kantiana, la inversión entre el ser y el fenómeno. El lugar estable que antes ocupaba el ser ahora lo llena la pluralidad indeterminada del fenómeno, mientras que el ser se refugia en *lo visible*. La fenomenología produce un descentramiento que va hacia la pluralidad y la indeterminación desde la identidad y la posicionalidad. Pero, en contra de las apariencias, eso invisible plural, no figurado e indeterminado, es la riqueza que se va empobreciendo al contraerse al territorio de *lo visible* por centramiento. Y el nombre de eso que *hay*, no que *es*, es el de fenómeno, ser bruto o materia, *materia fenomenológica*, porque, como decía Husserl, nos faltan nombres.

Hacemos con Merleau-Ponty lo que él hacía con Husserl, con la diferencia de que de Merleau-Ponty conocemos hasta el último papel de sus notas y los borradores de sus cursos, mientras que él sólo conocía de Husserl la parte visible del iceberg. Pero es asombrosa la comprensión que tenía de los pocos textos husserlianos que manejaba. Valga como botón de muestra la nota número 9 en el capítulo cuarto de su *Fenomenología de la percepción*, sobre la que ha llamado la atención el editor alemán de *Sobre la fenomenología de la conciencia temporal inmanente*, Rudolf Boehm, en el tomo X de la *Husserliana*, de 1966, que Merleau-Ponty ya no pudo ver. Esta observación va a resultar decisiva para las consideraciones que siguen.

Había escrito Husserl:

No toda constitución sigue el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*.

Y Boehm comenta:

La trascendencia de lo que se indica en la observación de Husserl ha sido Maurice Merleau-Ponty el primero en calibrarla.

Y cita a Merleau-Ponty:

Husserl ha definido durante mucho tiempo la conciencia o la imposición de sentido por el esquema *Auffassung-Inhalt*, y como una *beseelende Auffassung*. Ha dado un paso decisivo al reconocer, desde las conferencias sobre el tiempo, que esta operación supone otra más profunda mediante la cual el contenido mismo es preparado para esta aprehensión. No toda constitución se hace según el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*.

En mi opinión, como intentaré mostrar a partir de ahora, la filosofía entera de Merleau-Ponty es un despliegue del contenido de esta nota.

La visión que Merleau-Ponty tenía de Husserl la expuso en sus cursos de los años 1960 y 1961: *Husserl en los límites*

de la fenomenología y Filosofía y no-filosofía después de Hegel. El curso de 1960 es una reflexión sobre dos textos de la etapa final de Husserl, muy queridos por Merleau-Ponty: *El origen de la geometría*, anexo III de la *Krisis* del año 1932, publicado por Eugen Fink en 1939, y un texto de 1934, publicado por Martin Farber en 1940, *Inversión de la doctrina copernicana en la interpretación de la visión habitual del mundo. El arjé-originario Tierra no se mueve...* En estos textos Merleau-Ponty piensa sus propias nociones de pensamiento *vertical* y reinterpreta la idea de pasividad frente a la de actividad:

Husserl busca expresar la *Erleben*, la vivencia, hace hablar al silencio, decir lo no dicho.

Y también:

El pensamiento del filósofo no puede definirse sólo por lo que domina, hay que tener en cuenta lo que trata finalmente de pensar, lo impensado.

En el curso de 1959, Merleau-Ponty expone frontalmente su idea de Husserl, distinguiendo en su obra tres periodos: el periodo de las *Investigaciones lógicas*, con las nociones de intencionalidad, esencia y facticidad; el periodo de las *Ideas*, como regresión idealista de la fenomenología, y el periodo de las *Meditaciones cartesianas*, interpretado como retractación del idealismo y exploración de las dimensiones verticales: *Leib*, *pasividad* e *intersubjetividad*, que significan el despliegue de la fenomenología que él mismo acoge. Enfrentándose con el Husserl idealista de las *Ideas*, Merleau-Ponty elabora su propia matriz filosófica, con sus nexos horizontales y sus dimensiones verticales. En la página 68 de la edición de las notas del curso de 1959, transcritas por Stéphanie Ménasé, podemos ver bien este proceso. A continuación hago un resumen de la página.

En el *idealismo trascendental* todo ser resulta constituido, convertido en *nóema*, con lo que la matriz del pensamiento pierde sus columnas, sus dimensiones, y las filas confunden

la especificidad de sus registros. Tanto más cuanto que Husserl dobla la reducción trascendental mediante una reducción eidética. Merleau-Ponty vuelve a su dictamen en la nota antes recordada de su *Fenomenología de la percepción*: es imposible generalizar la intencionalidad entendida como imposición de sentido, porque eso se opone a la noción de fenómeno en tanto modo de aparición. La conciencia no es solamente actividad, con lo que hay una *Urerlebnis* que no es objetivación y no encaja en la estructura *Auffassung-Inhalt*. Encontramos lo no tético en el corazón de la conciencia. Hay estratos horizontales anteriores a los actos. Hay una intencionalidad operante y latente configurada como síntesis pasiva. Hay una pasividad originaria en el corazón de nosotros mismos. Intencionalidad pesada (*lourde*), esencias fluyentes, prioridad de lo impresional. Y acaba la página diciendo:

Es un contragolpe sobre la concepción de la reflexión, reflexión o reducción trascendental, que desvela estratos escalonados (*couches étagées*) de intencionalidades que no pueden adecuarse a un espíritu constituyente universal.

En este cuerpo a cuerpo de Merleau-Ponty con el Husserl idealista resulta tener luego un poderoso aliado, el propio Husserl, quien en su etapa final despliega incansable las ideas de subjetividad como *Leib* quinesésico, transposibilidad de las síntesis pasivas y horizonte ineludible de intersubjetividad, entendido como interfacticidad. Merleau-Ponty apenas conoció estos textos. No conoció los cursos husserlianos entre 1918 y 1926 sobre lógica genética o síntesis pasivas, ni los innumerables manuscritos de investigación sobre el *Leib*, cuerpo interno e intersubjetividad, publicados luego por Iso Kern en 1973, ni los llamados manuscritos de Bernau sobre el tiempo, etc., aunque sí conoció el tomo II de las *Ideas* y la *Sexta meditación* de Eugen Fink, a quien acompañó en 1959 en el centenario del nacimiento de Husserl. Mientras Fink aportaba su importante colaboración *La filosofía tardía de Husserl en la época de Friburgo*, Merleau-Ponty presentaba su no menos importante *El filósofo y su sombra*.

Pero la laguna decisiva en el conocimiento por Merleau-Ponty de los escritos de Husserl es su desconocimiento total de los cursos de lo que es en realidad la segunda época de Husserl, y que podemos llamar la «década prodigiosa». Me refiero a los cursos profesados por Husserl en el periodo que va de las *Investigaciones* a las *Ideas*, donde, en tres cursos decisivos, *Cosa y espacio* de 1907, *Fantasia, conciencia de imagen y recuerdo* de 1905 y *Lecciones sobre la teoría de la significación* de 1908, establece, previamente a su intento de reducción idealista, los cuatro registros, tres de ellos, además, *Stiftungen*, instituciones (la institución será una idea estudiada por Merleau-Ponty en su curso de 1955), que responden a las *couches étagées* que Merleau-Ponty buscaba en 1959.

La percepción es el hilo conductor del pensamiento de Merleau-Ponty. La percepción como primado, más que como privilegio. En 1933 escribe un «Proyecto sobre la naturaleza de la percepción». En 1934, un pequeño escrito: «La naturaleza de la percepción». En 1945 publica su gran libro *Fenomenología de la percepción*, y el 23 de noviembre de 1946 expone en una sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía, ante un auditorio variopinto y escéptico (Bréhier, Beaufret, Hyppolite, Lupasco, etc.), su tesis *El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas*. En esa sesión, Merleau-Ponty explorará la doctrina fenomenológica acerca de la modalidad original de la conciencia, que Husserl había elaborado en la época de las *Investigaciones* en polémica con Twardowski.

Twardowski, en un escrito de 1894, «Sobre la doctrina acerca del contenido y objeto de las representaciones (*Vorstellungen*)», había acercado la percepción a la imaginación, sosteniendo que toda relación intencional a un objeto real estaba mediada por un contenido mental o secundario, una imagen ficticia del objeto primario. Esta duplicación de la objetividad conduce, según el Husserl de las *Investigaciones*, a una regresión al infinito. La ficción de la representación (*Vorstellung*) da lugar a una estructura bimembre de la percepción: sujeto-objeto. Ésa será la filosofía de la conciencia que Merleau-Ponty combate toda su vida, y de la que en

la etapa de *Lo visible y lo invisible* pensaba que todavía impregnaba su *Fenomenología de la percepción*, al menos por no haber accedido al nivel de la no-filosofía.

Husserl establece, frente a Twardowski, una estructura trimembre como correlación horizontal básica, *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*:

- Aprehensión o acto intencional.
- Aparición o contenido.
- Exposición u objeto.

En la consideración final del curso del semestre de verano de 1907, que se conoce como *Cosa y espacio*, Husserl formula magistralmente esta correlación básica que constituirá la fila inferior de la matriz del conocimiento (véase arquitectónica). Fue en la lección final, el 3 de agosto de 1907:

Pertenece a la esencia de la cosa en general ser una unidad intencional idéntica que se constituye en una cierta multiplicidad de apariciones efectivas o posibles, se legitima según su ser y su ser-así respectivo en el encadenamiento reglado de apariciones que cada vez está motivado. Pero el encadenamiento es un encadenamiento de apariciones entre-acordadas que se llenan unas en otras, y son portadas por una conciencia de creencia que las atraviesa o, si se prefiere, una conciencia posicional, conciencia de ser.

Merleau-Ponty no conoció este texto, pero sí fue consciente de las implicaciones y trascendencia de estas ideas. En especial, vio con claridad la connivencia entre la *intencionalidad* del primer extremo y la *identidad* del tercero, así como la posibilidad de la *persistencia de la correlación*, aun en el caso de que el esquema «aprehensión-contenido de aprehensión» pierda vigencia, como vimos en la importante nota de las primeras páginas de su *Fenomenología de la percepción*, de resultas de su atenta lectura de las *Lecciones sobre el tiempo* de 1905. Podríamos decir que la connivencia entre intencionalidad e identidad constituye lo explícito de su pensamiento, mientras que la persistencia de

la correlación es lo impensado en él, tal como veremos más adelante.

Cuando Maurice Merleau-Ponty expone su tesis sobre el primado de la percepción y su estructura, en la sesión de 1946, la ceguera de algunos académicos es modélica, y se repite siempre que filósofos muy doctos se tropiezan con la «ingenuidad» de la no-filosofía de la fenomenología. Por ejemplo, Bréhier argumentaba:

La filosofía, desde Platón, ha nacido de las dificultades que rodean la percepción vulgar, y se ha filosofado cuando uno se ha distanciado de la percepción vivida accediendo al mundo inteligible.

Lo asombroso es la serenidad y la cortesía en las contestaciones de Merleau-Ponty:

Se podría decir también que Platón ha insuflado movimiento y vida en las ideas tal como están en el mundo, y lo ha hecho rompiendo la lógica de la identidad.

II

¿Qué formas reviste, desde la fenomenología actual, este primado de la percepción y su estructura básica de correlación? ¿Cuál es lo impensado de la no-filosofía de Merleau-Ponty? Lo expondré, para mayor brevedad y claridad, en una serie de diez puntos.

1. La correlación horizontal básica es trimembre: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*, aprehensión-aparición-exposición. La *Auffassung* es el acto de intencionalidad y que da sentido. La *Erscheinung* es la aparición, el contenido, *Inhalt*, los esquicios (*Abschattungen*) o perfiles o perspectivas integrados hyléticamente por campos de sensaciones. Y la *Darstellung* es la exposición del objeto resultante de la síntesis activa de identificación.

2. Resulta que tanto la *Erscheinung* como la *Darstellung* son fenómenos. Es fenómeno el objeto en tanto que es lo

que aparece, y es fenómeno la aparición de contenidos de sensación, nunca saturantes. Hay que distinguir entre lo apaciente, la *aparecencia*, y la aparición, la *aparencia*. Pero el fenómeno en sentido estricto es la *aparencia*, y ése es el lugar donde se produce el extraño *contacto* con la trascendencia, con el ser salvaje, vertical o materia. Los objetos son también fenómenos analogados, aunque evidentemente reales; constituyen la realidad efectiva o posicional (*Wirklichkeit*) del ser.

3. En esta estructura trimembre de correlación, el fenómeno en cuanto fenómeno, la *Erscheinung*, aparición o *aparencia*, ocupa un lugar central, mientras que el acto de aprehensión y el objeto sintetizado ocupan extremos, entre los que hay connivencia estrecha. Por ejemplo, si procedemos, como hará Husserl, a una reducción vertical a partir del primer miembro, *regressus* o reducción trascendental, que conduce a una subjetividad trascendental, tal reducción trascendental arrastrará necesariamente una reducción vertical a partir del tercer miembro, reducción eidética. Mientras que la reducción que propugna Merleau-Ponty, a partir del fenómeno en cuanto fenómeno, de la *Erscheinung*, es autónoma.

4. Si procedemos a establecer estas dimensiones verticales, por *anábasis* o reducción, a partir de las tres bases (acto, esquicio, objeto), nos encontramos con una matriz, tal como mostramos al final del texto (véase arquitectónica). Si ascendemos en las filas es evidente que no se conserva el esquema de la correlación (aprehensión-contenido de aprehensión-objeto) de la base, pero sí se mantiene anamórficamente, por «deformación coherente», una estructura trimembre de *correlación*, correspondiente al estrato en cuestión. Recordemos que, ya en la primera década del siglo, Husserl había establecido, con ciertas vacilaciones, cuatro registros o *couches étagées*, estratos, como dice Merleau-Ponty, a los que habrá que añadir una dimensión transversal, la eidética, por lo que estaríamos en presencia de una matriz cúbica, aunque incompleta, porque el primer registro, que Husserl llamará de *Phantasia*, no puede tener consistencia eidética al no admitir siquiera institución, *Stiftung*, aunque

esto último no parece admitirlo el propio Merleau-Ponty, lo que, como veremos, acarreará importantes consecuencias.

5. Si prescindimos, de momento, de la complicación eidética, puesto que el mundo perceptivo, lo que Husserl luego llamará *Lebenswelt*, «mundo vivido», no tiene, en cuanto tal, estructura eidética, y atendemos a las tres verticales de la matriz, nos encontraremos con una sorpresa mayúscula. Las tres verticales se corresponden con los tres *géneros de materialidad*, con arreglo a los tres territorios que distinguía la ontología tradicional (alma, mundo, dios): subjetividad, naturaleza, síntesis. Hay que señalar que a medida que ascendamos en la vertical de la reducción:

- La subjetividad pasará de sujeto operatorio con reflexión de conciencia e intersubjetividad a *Leib*, *Chair*, e interfacticidad.
- La naturaleza corpórea pasará a *hylé* y *protohylé*.
- Las síntesis activas pasarán a síntesis pasivas por quiebra de la identidad.

Se confirma la predilección de Merleau-Ponty por la vertical central y su certero instinto fenomenológico, al fijarse en el fenómeno en cuanto fenómeno, la *aparencia*; como también el hecho de que dedicase nada menos que tres cursos en el Colegio de Francia (1957, 1958 y 1960) a la naturaleza.

6. Supuestas estas tres dimensiones verticales, que arrancan desde abajo por reducción, *anábasis* o *regressus* desde los tres nódulos, que son la *Auffassung* o acto intencional, la *Erscheinung* o *aparencia* de esquicios y campos hyléticos, y la *Darstellung*, como objetos resultado de síntesis de identidad, resultará que esas tres dimensiones, que coinciden con los tres géneros de materialidad, constituyen tres ejes ontológicos: la subjetividad como centro de operaciones, la *hylé* o materia que afecta a las quinesias y produce sensaciones y esquicios y los productos sintéticos tales como objetos e idealidades.

7. Hay que constatar un segundo hecho sorprendente: la *connivencia*, ya aludida, entre la vertical primera de la sub-

jetividad y la tercera de la objetividad. La demuestra fehacientemente, como decíamos, que el intento de Husserl, en su etapa idealista, de proceder a una reducción fenomenológica, o *epoché* trascendental, sobre el primer eje, a fin de remontarse a una subjetividad trascendental, que sería omni-constituyente, y que, como sabemos, intentó con tres modalidades (reducción cartesiana, reducción kantiana y reducción psicológica), resultó necesariamente doblado por una reducción eidética practicada sobre el tercer eje. Tal connivencia se pone también de manifiesto en algo constatado y repetido de muchas maneras por Merleau-Ponty, desde su *Fenomenología de la percepción* hasta el torso conservado de *Lo visible y lo invisible*. En un planteamiento de filosofía de *survol*, o de filosofía de la conciencia, en el que anulamos el segundo eje, como hacía Twardowski, sustituyéndolo por un esquema de representación (*Vorstellung*), ocurrirá que las filosofías resultantes, intelectualismo y empirismo, o como quiera llamárselas, serán equivalentes, en tanto filosofías de la conciencia. En cambio, la reducción vertical operada sobre el eje central, que es el verdadero eje de fenómenos, el eje hylético que va desde la *Erscheinung* o *aparencia* a la *Ereignis* o *quiasmo*, es el eje que propicia una no-filosofía, que es lo contrario de una filosofía que sobrevuela e impera.

8. La matriz de tres columnas que analizo queda partida horizontalmente por un hiato, sutil pero profundo, que la divide en dos (véase arquitectónica). Husserl habló de cuerpo externo, *Leibkörper*, y de cuerpo interno, *Leib*. Merleau-Ponty habla de *lo visible* y de *lo invisible*, que incluye el territorio del fenómeno en cuanto fenómeno, o *ser salvaje* (*Être sauvage*). El contraste, y la continuidad entre estas dos fases de la «genealogía de la verdad», como decía Merleau-Ponty, es el siguiente:

- A. Primer eje: en *lo visible* se da el acto, la intención, mientras que en *lo invisible* ya no hay actos intencionales de aprehensión, pero sí algo de lo que resultan síntesis pasivas. Hay ahora una «actividad» en la pasividad que se corresponde con el más profundo «yo

puedo». A la pasividad de la actividad de *lo visible* se contraponen la actividad de la pasividad de *lo invisible*. Esta «pasividad» en *lo invisible* es la negación del tipo de actividad intencional de *lo visible*, pero «opera» síntesis, precisamente pasivas. Podemos en un caso hablar de operaciones y en otro de transoperaciones. O de lo posible y lo transponible, como dice Henry Maldiney, en terminología ya consagrada en la actual fenomenología. La formulación más clara en Merleau-Ponty de estas distinciones no la encontramos tanto en su curso sobre la pasividad de 1955 cuanto en su primer curso sobre la naturaleza de 1957. Leemos en las notas conservadas del curso:

La fenomenología descubre una pasividad originaria, en oposición a la pasividad secundaria de los *habitus*. Esa síntesis pasiva que hará que yo perciba la cosa no hay que pensarla como el producto de la construcción de un ego.

- B. Con relación al eje tercero, connivente con el primero, el territorio de *lo visible* es el dominio de la objetividad. En *lo invisible* no hay objetos. En consecuencia, si en la imaginación se manifiestan objetos, aunque sea en ausencia, representados, y yo no puedo, por ejemplo, contar con mi imaginación las columnas del Panteón de París, la imaginación estará inscrita en el territorio de *lo visible*. En cambio, el signo lingüístico con el que yo discuro en mi monólogo silencioso de palabra operante no es nada objetivo ni imaginado. En general, si deslizo la apercepción de fantasía, la fantasía perceptiva, no objetiva, hacia la objetividad de la apercepción de imaginación, entraré en una filosofía de la conciencia, con su falso mecanismo de una reflexión antes de la reflexión, hasta el infinito, con anulación del *espesor* del eje segundo, hylético: el eje de contacto.
- C. Y con relación al eje vertical central, el dominio de *lo visible* es el de la *posibilidad*, en tanto que los actos

intencionales tienen un horizonte de posibilidades al que están referidos. En *lo invisible* no hay tal, y hablaremos de *transposibilidad*. En un caso, la realidad es *posicional*; en el otro, hablaremos de realidad no posicional, o *Sachlichkeit* (las «cosas mismas» que decía Husserl). La identidad, los procesos de identificación, sólo ocurre en el dominio de la realidad posicional. En *lo invisible* hay síntesis con *écart*, desajuste, no coincidencia. En la temporalidad, por ejemplo, no habrá presentes continuos, que son ajustes de identidad, sino fases de protecciones-retenciones sin presente, y en la espacialidad, el «aquí absoluto» del *Leib* quinestésico, que es centro de orientación, no será un punto espacial como centro de coordenadas.

9. Intentemos ahora cruzar las ideas de pasividad e institución (*Stiftung*). En su curso del año 1955, Merleau-Ponty da la siguiente definición:

Se entiende por institución los acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones duraderas, con relación a las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia. O, también, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o residuo, sino como llamamiento hacia una continuación, una *suite*, como exigencia de un advenir.

Es decir, en la institución hay pasividad secundaria, sedimentaciones, *habitus*, historia. La pregunta es: ¿Habrà en *lo invisible* un registro, el del «yo puedo», con sus llamadas síntesis pasivas, pero sin pasividad secundaria, es decir, sin institución? Creo que Merleau-Ponty no tiene clara la respuesta, al exigir que ya en lo originario haya historia. Husserl, en cambio, en su curso del semestre de invierno de 1904-1905, publicado sólo en 1980, sí había admitido este nivel de un registro originario de *Phantasia* sin institución. Es el registro de la interfacticidad, en terminología de Marc Richir, el registro

del «yo puedo», con sus dos vertientes del «aquí absoluto» y de la «singularidad fenomenológica». La no admisión de este registro llevará a Merleau-Ponty, como veremos, a su controvertida noción de *quiasmo* reversible y de *carne del mundo*, con la consiguiente confusión entre la alteridad de *el otro* y la alteridad radical de *lo otro*.

10. Por último, si es cierto que el esquema *Auffassung-Erscheinung-Darstellung* de la fila inferior no se mantiene como tal en *lo invisible*, pero sí se mantiene una correlación trimembre con la correspondiente deformación coherente, nos encontraremos en la fila superior de la matriz con la correlación *Chair-quiasmo-Wesen*.

La *Chair*, en cuanto *Leiblichkeit* del yo quinestésico, se corresponde, en la reducción, con el sujeto y sus actos de aprehensión intencional. El *quiasmo* lo es de la *hylé* «insensible» (*protobylé*), frente a la corporeidad y sus sensaciones diversificadas. Y las *Wesen* (en su sentido verbal), como *Wesen* salvajes se opondrán a las *eide*, de manera que si la esencia o *eidos* se contrapone a la facticidad, la *Wesen* se contrapone a la facticidad. *Chair-quiasmo-Wesen* es para Merleau-Ponty la correlación que en el estrato originario de *lo invisible* se hace eco de la tríada subjetividad-esquicios-objetividad que definía el primado del mundo perceptivo. Éste es, a grandes líneas y según mi entender, el modo en que Merleau-Ponty recoge la tradición fenomenológica que viene de Husserl y de Eugen Fink, y que, pasando por Jan Patočka, llega hasta nosotros, hasta la fenomenología que hacen, por ejemplo, Marc Richir, Waldenfels, Schnell, Tengelyi... y otros muchos. Es también lo impensado de su no-filosofía. Exponer en forma lo que significa esta aportación, apenas esbozada, exigiría un soporte más amplio del que aquí dispongo. Me limitaré, en una tercera parte de mi exposición, a unas aclaraciones sobre estos diez puntos y, por último, en una cuarta parte, pondré de relieve tres aporías a las que Merleau-Ponty se vio abocado, con las que lidiaba, según podemos ver en esos textos de palabras verdaderamente operantes que Lefort denomina «notas de trabajo».

III

Volvamos a esa correlación básica *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*, que Merleau-Ponty ha reelaborado como armazón del mundo percibido o vivido, y que en su articulación central, el fenómeno en cuanto tal, da lugar a una reducción bien diferente de la husserliana, que nos remitirá al territorio fuera del lenguaje, lo fenomenológico originario, la materialidad que algunos denominan trascendental y que Merleau-Ponty llama *ser bruto* o *salvaje*. La matriz entera que he analizado está envuelta en una gran circularidad a partir de su horizontal básica: el mundo percibido, el mundo vivido. Se despliega, por tanto, reflexivamente lo que ya está en esa correlación resonando:

La reflexión no capta, pues, su sentido pleno sino mencionando el fondo irreflexivo que presupone.

Si comparamos la *Lebenswelt* husserliana con el mundo vivido o percibido de Merleau-Ponty constataremos un gran acuerdo: el mundo vivido no posee una articulación eidética, aunque puede acogerla y la acoge con facilidad. Pero Merleau-Ponty es más radical. Para él, el mundo vivido es previo al conocimiento, viendo en la *Lebenswelt* husserliana una *Sinngebung*, una cierta imposición de sentido. Está claro que Merleau-Ponty se enfrenta al Husserl idealista con el apoyo del Husserl tardío, sustituyendo las reducciones trascendental y eidética por una reducción central fenomenológica, por la que nos hundimos en el mundo en lugar de dominarlo.

El razonamiento de Husserl era: si la percepción se acercase a la representación, el fenómeno, la *aparencia*, se reduciría, o al polo subjetivo o al polo objetivo, con lo que el mundo sería plano, solipsista e imaginario. Perdería la profundidad que brota del enlace entre las quinesias y los campos hyléticos, y de este modo dejaría de ser compartido, siendo sólo comunicado, puesto que únicamente los esquicios son para mí en tanto son para otros, y de modo indefi-

nido. En consecuencia, y en tal caso, el sujeto mismo percipiente pasaría a ser un sujeto imaginario.

Es la situación que Merleau-Ponty entendía como filosofía de la conciencia, filosofía de sobrevuelo (*survol*). Pero Merleau-Ponty va más allá. Como la reducción tiene lugar en el eje hylético, el contenido material mismo de la sensación está ya «preparado» para la aprehensión que tiene lugar en la horizontal básica. La sensación viene siempre *antes*, con el espesor de una adquisición originaria. Se vuelve al contacto con la sensorialidad que se vive desde el interior. Al dejar la cualidad sensible de ser coextensiva de la percepción, se produce un desbordamiento entre las distintas experiencias sensoriales; caen las barreras de los sentidos. A medida que ascendemos por la columna central de la reducción, aparecen quinesias globalizadas. Es el lugar de trabajo de los artistas. Es, por ejemplo, el rojo que Merleau-Ponty comenta en la página 175 de la primera edición de *Le visible et l'invisible*:

Algo que viene a tocar dulcemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo colorado o visible, una cierta diferenciación, una modulación efímera... Entre los colores y los visibles pretendidos se encontraría el tejido que los dobla, los sostiene, los alimenta, y que no es otra cosa sino posibilidad, latencia y carne de las cosas.

«Carne de las cosas». Hemos llegado al *quiasmo*, al fenómeno en cuanto fenómeno, la *aparencia* misma en el extremo de la vertical. Es decir, en resumen:

La síntesis perceptiva parece hacerse en el objeto mismo y no en el sujeto pensante.

Esta formulación de la época de la *Fenomenología de la percepción* parece del tenor de las síntesis husserianas. Pero Merleau-Ponty insiste: no es una síntesis cognoscitiva.

Creo que es en sus últimos cursos sobre la naturaleza donde encontramos las formulaciones más radicales, especialmente en el curso de 1960, *Naturaleza y logos*. Se trata de

las últimas reflexiones de Merleau-Ponty, contemporáneas de sus notas de trabajo preparatorias para *Lo visible y lo invisible*. Dice Merleau-Ponty en la introducción del borrador del curso:

Hay un único tema de la filosofía: el nexo o vínculo Naturaleza-Hombre-Dios. Y la naturaleza es un pliegue del ser. Los problemas de la filosofía son concéntricos.

Afirmación que se corresponde con la última nota de trabajo editada, con fecha de marzo de 1961, en la que además denuncia los riesgos correspondientes de humanismo, naturalismo y teología. Son las tres verticales que he comentado. Merleau-Ponty confirma que, siendo la vertical central la naturaleza, el pliegue o la hoja del ser total «es el camino que preferimos».

Y sigue diciendo en su curso sobre *Naturaleza y logos*, en una *suite* de citas que entresaco y entrelazo: «Pues la naturaleza fuera de nosotros ha de ser desvelada por la naturaleza que somos (...) en una filosofía del ser vertical»... Incluso «la ciencia misma ha de ser leída como cierta ontología (reducida) en el contexto más amplio del ser primordial», del que quiere explorar «la arquitectónica preempírica, lo preobjetivo, los pivotes y goznes». La cuestión es dar con «ese punto de emergencia de la naturaleza, visto como un *Ineinander*», y «obviamente la naturaleza de que hablamos es la naturaleza que percibimos», lo que podemos hacer, pues «el cuerpo que percibe es un cuerpo que se mueve», «mi cuerpo interpuesto entre lo que está frente a mí y lo que está tras de mí», «la figuración de lo invisible en lo visible», pues «estamos instalados nosotros mismos en el ser percibido-ser bruto, en lo sensible, en la carne para la que no hay alternativa entre el en-sí y el para-sí y donde el ser percibido está eminentemente en el ser». «La estructura estesiológica del cuerpo humano es así una estructura libidinal, y la percepción un modo del deseo, una relación de ser y no de conocimiento»; «encontramos en el ser bruto, salvaje, vertical, presente, una dimensión que no es la de la representación ni la del en-sí». «Vamos a ver los medios para pensar la natu-

raleza en último término sólo por los medios de la naturaleza percibida, el ser físico y el ser bruto de la percepción. Vamos a ver que el cuerpo humano sólo puede ser entendido como cuerpo que percibe... pero si la percepción fuese sólo un "yo pienso que" no me daría la percepción el *Ineinander* del ser humano, del cuerpo humano y la naturaleza»; «todas nuestras investigaciones convergen en el ser bruto de la percepción», etc.

Éste es el modo brillante en que Merleau-Ponty da cuenta de esa estructura central de la matriz: el encuentro y resonancia en el eje de la vertical hylética de los esquicios y los quiasmos. Todos reconocemos en este análisis la estructura del mundo percibido a partir de los planteamientos husserlianos en la *Krisis* en torno a la *Lebenswelt*. Pero Merleau-Ponty insiste, además, en lo que pudiéramos llamar modalidades del mundo de la percepción, *Heimwelten*, que es algo muy distinto de círculos culturales.

Veámoslo brevemente. Una vez eliminada la nivelación que el objetivismo produce en el mundo percibido, es decir, neutralizado el recubrimiento eidético que, como he indicado antes, no le es necesario para su configuración, el mundo de la vida aparece modulado con arreglo a los diferentes modos de incorporar las *Erscheinungen*. No se trata de círculos identitarios, puesto que en el tramo de *lo invisible* no hay identidades, sino que la articulación de los extremos subjetivo y objetivo se realiza de distinto modo con arreglo al enlace de las sensaciones que, en último término, son las *aparencias* originarias en las que tiene lugar el quiasmo del fenómeno. Es éste el punto donde se revela que los objetos son producto de síntesis que no implican esencias, y por tanto los mismos objetos pueden ser vividos de manera diferenciada con arreglo a las modulaciones de la *Lebenswelt*. No obstante esto, no tiene por qué producirse una escisión del mundo humano. Detrás de la universalidad eidética hay una universalidad de otro tipo, «lateral», de manera que cabe una comunicación entre las diversas *Heimwelten*, por cuanto que todas las *Erscheinungen* «lo son de la misma región salvaje».

En el artículo de 1959 sobre Mauss y Lévi-Strauss encontramos esto expresado con la máxima claridad:

Las variables de la antropología (las *Heimwelten*) deben encontrarse más tarde o más temprano al nivel en que los fenómenos tienen un significado inmediatamente humano, las *Erscheinungen* en cuanto apariencias originarias.

Y también:

No es posible ni necesario que el mismo hombre conozca por experiencia las sociedades de que habla. Basta con que haya alguna vez, y lo bastante largamente, aprendido a dejarse enseñar por otra cultura, ya que dispone en adelante de un órgano de conocimiento nuevo, ha vuelto a tomar posesión de la región salvaje de sí mismo que no se ha insertado en su propia cultura, y por donde comunica con las demás.

Es ésta la cita con la que Waldenfels acaba su artículo «Lebenswelt zwischischen Alltäglichem und Unalltäglichem». Repito las últimas líneas, clarividentes:

Hemos de tomar posesión de la región salvaje de nosotros mismos (el estrato fenomenológico originario), esa región que no se ha insertado en nuestra propia cultura y por donde nos comunicamos con los demás.

Conviene retener esta afirmación de Merleau-Ponty. En ella parece admitir un estrato fenomenológico originario, sin conformación simbólica o cultural, y en ella, por lo tanto, un tipo de «comunicación» por mera interfacticidad. Sin embargo, tal como Marc Richir ha demostrado en su artículo «Comunidad, sociedad e historia en el último Merleau-Ponty», en las notas de trabajo preparatorias para el último libro inacabado Merleau-Ponty no admite tal registro puramente fenomenológico. Es un asunto de la máxima importancia, y tal como veremos luego constituye el nudo de dificultades en el que se vio inmerso el último Merleau-Ponty. Evidentemente, la dificultad desaparece si por *región salvaje* Merleau-Ponty entiende aquí «lo fuera de lenguaje».

Un último comentario. Merleau-Ponty parece revolversse siempre contra la inconsistencia de Husserl, quien, habiendo establecido claramente los niveles de lo que Merleau-Ponty llama *lo visible* y *lo invisible* (la diferencia, por ejemplo, entre el sujeto intencional y el *Leib* quinestésico), persiste en encaminar la reducción por el eje lateral de la *subjetividad*: la constitución de toda objetividad en la conciencia, lo que comportaría la anulación de los niveles. Valga como ejemplo la afirmación de Husserl en *Erste Philosophie*, que Merleau-Ponty pudo conocer, pues se editó en 1959:

Veamos pues cómo la subjetividad trascendental se da en niveles (*Stufen*) de relativa inmediatez y mediatez, y sólo en tanto que se da en tales niveles, niveles de implicación intencional (p. 175 del tomo II donde Husserl expone su teoría madura de la reducción fenomenológica. Año 1924).

Poseemos sobre esto un testimonio precioso. Es el año de 1959, y se trata de un homenaje en el centenario de Husserl. Están convocados todos los que entonces significan algo en la fenomenología: Löwith, Binswanger, Levinas, Schutz, Fink, Farber, De Waelhens, Landgrebe, Ricoeur, Gurwitsch, Dorion Cairns, etc. Merleau-Ponty relee para su intervención el tomo II de las *Ideas*: «El esfuerzo insensato de someter todo a las conveniencias de la conciencia [la versión española traduce “a las leyes de la conciencia”, pero Merleau-Ponty utiliza la palabra *bienséance*, conveniencia, decoro], al juego limpio de sus actitudes, de sus intenciones, de sus imposiciones de sentido.» Y luego va subiendo de tono: «La conciencia constituyente es la impostura profesional del filósofo.» Y acaba reconociendo el esfuerzo de Husserl: «Era necesario llevar hasta el límite el retrato de un mundo sabio que la filosofía clásica nos ha legado, para revelar el resto.» Y el resto es: «Lo sensible abierto... lo sensible como forma universal del ser bruto... ese espíritu bruto que no se encuentra apriisionado por ninguna de las culturas, al cual se pide que cree de nuevo la cultura.»

Éste es su enfrentamiento con Husserl. Éste era, definitivamente, el programa para el año y medio que le quedaba

de vida. La topología de su pensamiento tiene claramente la forma de una viga en doble T. La base es la correlación de la estructura perceptiva: intención-sensación-objeto. Y el techo es la correlación de *lo invisible* (infigurable): *carne-quiasmo-Wesen*. Ambas están unidas por la vertical central del *ser salvaje*, que se continúa por la *hylé*, la *Erscheinung*, la *aparencia*, el fenómeno en cuanto tal (véase arquitectónica).

Merleau-Ponty califica esa vertical sensible como *medium*:

Lo sensible es precisamente ese *medium* donde puede haber ser sin que tenga que ser puesto, la apariencia sensible de lo sensible; la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio que tiene el ser de manifestarse sin hacerse positividad, sin cesar de ser antiguo y trascendente.

Esta nota del 27 de octubre de 1959 es una muestra de ese estilo final de Merleau-Ponty, poético y riguroso.

IV

Voy a plantear en esta cuarta parte una última cuestión. Se trata de los desajustes arquitectónicos que aparecen en la matriz diseñada y que afectan a la fila originaria superior, el estrato de *lo invisible* en su correlación *Chair-quiasmo-Wesen*. Son los tres lugares que definen la horizontal superior de esa doble T que he dibujado como espacio mental de su pensamiento.

El primer desajuste aparece en el dominio de lo que Merleau-Ponty designa como *Chair*, es decir, la *Leiblichkeit* del *Leib* quinesésico. Es el registro primordial de la intersubjetividad concreta, que Marc Richir denomina interfacticidad, en el que tiene lugar la presencia desfasada (no coincidente, pero inmediata) del *otro*. Es el nivel de lo que Husserl denominaba *Phantasia*, el lugar del «yo puedo»; para Merleau-Ponty, el lugar de lo salvaje originario o del inconsciente fenomenológico.

Pues bien, en una nota de trabajo de febrero de 1959, y en otras conexas, Merleau-Ponty afirma:

En ese *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos que define una *Urgemeinschaftung*, hay existenciales que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias.

Hay, pues, unos existenciales como estructuras de orientación que constituyen la armadura de *lo invisible* y producen sedimentaciones. Es decir, que en ese registro originario se dan *habitus* y sedimentaciones y, por lo tanto, es un registro simbólico definible como *Stiftung*, institución. O también que en esa zona originaria donde se dan los movimientos del «yo puedo», que es un «yo transpuedo», donde se producen las quinestesias de la *carne* y donde se hace el sentido, ya hay *historia* (simbólica).

Las preguntas son: ¿cabe esa generalización desmedida de lo simbólico, seguramente diseñada para asegurar la *re-activación*?; ¿qué pueden ser esos *existenciales* que claramente orientan una posibilidad de sentido, coartando la transposibilidad? Estamos en un cruce complicado de nociones: pasividad-actividad, institución-sedimentación, fenomenológico (salvaje)-simbólico (cultural).

Empecemos por la pasividad. Hay una «pasividad primaria» (con comillas fenomenológicas), que delimita el dominio de la *Chair*, del cuerpo interno en *lo invisible*, en tanto que ese «yo puedo» no realiza actos intencionales, sino que sólo da lugar a síntesis pasivas. Y hay una «pasividad secundaria», en forma de estela sedimentada. Por otra parte, distinguimos lo fenomenológico de lo simbólico o, como Merleau-Ponty dice, lo salvaje de lo cultural. Pero si ya hay sedimentaciones existenciales de facticidades, quiere decirse que el registro del que hablamos tiene en Merleau-Ponty textura simbólica, quedando lo fenomenológico refugiado en el *ser salvaje*.

Aparece así entonces *lo invisible* como un *todo* con cierto carácter «masivo», en expresión de Marc Richir, que, por un lado, se enfrenta al *ser salvaje* en un *quiasmo*, de algún

modo entonces simetrizado (y éste será nuestro segundo problema), y, por otro lado, como «simbolismo tácito o de indivisión», se opondrá al simbolismo de *lo visible* que, en tanto que «artificial» y «convencional», tenderá a degradarse como *Gestell*. Esta minusvaloración de *lo visible* dará lugar a nuestro tercer problema cuando enfrentemos *Wesen* y *eidōs*. Marc Richir llegará a escribir:

Como si lo visible no fuese más que el decorado de un gigantesco e inextricable reverso.

Inextricable, pero, añadiríamos, configurado simbólicamente, instituido, con sedimentaciones e historia, con un simbolismo *malo*, pero que, sin embargo, comparte con ese otro simbolismo más refinado, tácito de la indivisión, de *lo invisible*. Es decir, en resumen, Merleau-Ponty no distinguirá en el cuerpo interno un registro fenomenológico donde tiene lugar la *Sinnbildung*, y que es la dimensión de la intersubjetividad concreta, esa *protocomunidad* de la que habla, la dimensión del «aquí absoluto» o del «yo puedo», de otro registro, también en *lo invisible*, con articulación simbólica y sedimentaciones, aunque sin ser intencional. Es éste el registro donde hay apercepciones de lengua y, por tanto, institución, *Stiftung*.

La segunda cuestión problemática, encadenada con la anterior, aparece en el extremo superior de la vertical del eje hylético, de la *Erscheinung*, donde tiene lugar la *Urempfindung*, la protosensación de la *protobylé*, o «aparencia» en sentido estricto. El término que recoge este problema es el de *quiasmo*. Merleau-Ponty lo enuncia de esta forma lapidaria:

La carne del mundo (el *quale*) es indivisión de ese ser sensible que soy yo y de todo el resto que se siente en mí.

En principio esta reflexividad no es la reflexión de la conciencia cuya autoapercepción tiene lugar en el cuerpo externo, la zona visible, aunque parezca paradójico, lo que, por otra parte, anula como simple *ignorantia elenchii* todos los reproches que se han formulado contra la fenomenolo-

gía como filosofía de la conciencia. Según Merleau-Ponty, el *Leib* «hace estar» (*Wesen*) del mundo lo que «se» siente de él. Hay pues un *quiasmo* por doble intercalación entre lo que se siente y el que siente. Aunque «intercalación» no traduce tal vez suficientemente el término *empiètement*, *Überschreitung*, que tiene matices de invasión, desbordamiento, casi usurpación. Lo que siente responde a lo sensible, dado que la *Chair* es un sensible en el que todo se inscribe, es un sensible pivote o dimensional. Ahora bien, no puede haber en tal juego coincidencia por identificación, pues el *quiasmo* se deshacería, sino oscilación o parpadeo entre lo que Merleau-Ponty llama *carne del mundo* y la *carne del Leib*, en situación reversible. La *Chair* habita, a la vez, *Leib* y mundo, como no diferenciados. Aparece así en Merleau-Ponty esa noción harto problemática de *carne del mundo*, que parece suponer un extraño hillozoísmo, y que, sin embargo, Merleau-Ponty rechaza indignado.

¿Cómo se llega a este extraño *impasse*? Podemos reconstruir la marcha de su pensamiento del modo siguiente: Esa doble intercalación que excluye la perspectiva de *survol*, que abarcaría simultáneamente las dos partes a cambio de su correspondencia reversible, Merleau-Ponty la ha encontrado en el modelo de la institución de la intersubjetividad tal como la plantea Husserl en el contexto de las *Meditaciones cartesianas*. Es decir, dada la radical infigurabilidad de la *Chair* o *Leib* del otro, no puede haber de ninguna manera *Darstellung* de su *Leib*, sino por la vía de la imaginación, puesto que en este nivel no se trata de los egos conscientes de sus actos intencionales. En el mejor de los casos llegaría a otro imaginado. Yo no coincido nunca con otro, ni su *Leib* me es presente, sino que a través de su *Leibkörper* figurable encuentro al *otro* en el desfase de los sentidos que co-hacemos en un *quiasmo* compartido.

Este modelo de *quiasmo* por doble intercalación, sin coincidencia, esta reflexividad fenoménica que deriva de la simetría de la reversibilidad, y no de la reflexión de un *ipse*, es lo que Merleau-Ponty parece *generalizar* al problema del quiasmo de la protosensación. Es decir, la relación con *el*

otro se extrapola a la relación con *lo otro*. Pero, fenomenológicamente, la alteridad del *otro* no tiene la radicalidad de la alteridad de *lo otro*, aunque al fin y al cabo *el otro* no es sino una versión singular de *lo otro* en su acceso fenomenológico. Lógicamente, entonces, tiene Merleau-Ponty que ampliar la noción de *Chair* y hablar de *carne del mundo*.

Pero ¿cómo puede hablarse de *carne del mundo* si la *Chair* es sensible y sintiente? Si tocar es tocarse, entonces Merleau-Ponty tiene que escribir: «Las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo la prolongación del mundo», por lo que a un pintor, por ejemplo, las cosas le miran. Lo problemático de esta reversibilidad simetrizada de la carne es esa resonancia del *afuera* de mi *adentro* con el *afuera* del *adentro* del mundo que habíamos encontrado en la intersubjetividad.

Está claro que esta dificultad deriva de la dificultad anterior. Si la intersubjetividad es un registro instituido en el que la sedimentación excluye un estrato puramente fenomenológico o salvaje, entonces no podremos distinguir en el nivel originario del «yo puedo», que según Husserl es un nivel anónimo, sin *ipseidad* ni *Jemeinigkeit*, sus dos componentes: el *aquí absoluto* y la *singularidad fenomenológica*.

Naturalmente que sin el *abí* no hay un *aquí* absoluto como centro de orientación (espacialización) y como centro de sentido (temporalización), sin lo que no saldríamos de la *primordialidad*. Y este aspecto es lo que define la relación de interfacticidad con *el otro*. Pero también está el otro aspecto del «yo puedo»: la *singularidad fenomenológica* en su apertura única al ser salvaje.

Podemos, si se quiere, admitir el término de apertura (*Offenheit*) que Merleau-Ponty recoge de Heidegger, pero, en todo caso, la índole estrictamente fenomenológica, no simbólica, sin sedimentación ni institución, del estrato originario no necesita que la conexión de la singularidad del «yo puedo» con *lo otro* sea de *quiasmo* reversible entre lados que comparten el carácter de *Chair*, sino más bien si utilizamos, por ejemplo, la terminología de Marc Richir, lo que habría es reesquemmatización en lenguaje de esquematismos de feno-

menalización, que es algo muy distinto. La alteridad radical de *lo otro* es la de la *protóhyle* que remite al insondable *elemento* fundamental de la materia.

La tercera cuestión problemática tiene lugar en la vertical de las síntesis que va del extremo inferior del *eidos* (síntesis activa) al extremo superior de las *Wesen* salvajes (síntesis pasivas). Así como en la primera vertical el nexo es la actividad que se transpone en pasividad, en esta tercera vertical, conivente con la primera, el nexo es la identidad que se transpone en *no coincidencia* o *écart*. Pero, aun sin identidad, hay síntesis, síntesis de pasividad. Da la impresión de que ahora se le acumulan a Merleau-Ponty los desajustes arquitectónicos anteriores: por un lado, la sedimentación generalizada que afecta al simbolismo (no hay registro originario fenomenológico) y, por otro, el lugar de la protoimpresión como *quiasmo* con la *Chair* generalizada (no hay fenómeno en cuanto fenómeno). El asunto es enormemente complejo y sólo daré unas indicaciones.

Disponemos de dos textos contemporáneos y paralelos en los que Merleau-Ponty aborda la cuestión. Una serie importante de notas de trabajo, que van de mayo de 1959 a mayo de 1960, nos muestran que Merleau-Ponty articula de modo tentativo el difícil estatus de las *Wesen*. En el curso secundario de 1960, titulado *Husserl en los límites de la fenomenología*, al hilo del comentario al *Origen de la geometría* de Husserl, editado en 1954, pero que Merleau-Ponty ya conocía por la publicación de Fink en 1939, y que es un texto muy querido por Merleau-Ponty, junto con *Inversión de la doctrina copernicana...*, analiza el *eidos* desde la perspectiva de la sedimentación y la reactivación. Merleau-Ponty establece que el mundo percibido, en último término el mundo vivido, no incluye necesariamente la idealidad, que se «añade» posterior y transversalmente a todos los registros o niveles, dada la capacidad de absorción de la *Lebenswelt*, y eso supone que no hay articulación eidética *a priori* de la serie arquitectónica de la matriz. Esto se deriva evidentemente de la tesis básica de la fenomenología acerca de la inversión fenómeno-ser, de manera que no hay un fondo de

ser con capacidad de articulación eidética. En líneas generales, es el tema de la *Krisis*.

Hay además, como hemos visto, un estrato originario que ni admite esa articulación eidética ni siquiera tiene estructura simbólica. Pero como Merleau-Ponty se inclina por una situación de simbolismo generalizado (sedimentación universal), habrá, según él, una zona de estructura simbólica privilegiada, con simbolismo *de indivisión*, y otra de simbolismo *malo* (como el colesterol) que tiende a la degradación por el hecho necesario de la pasividad secundaria, que aquí se manifiesta con todo su poder de olvido. Aquí es donde Merleau-Ponty centra su análisis del *eidos* y la salvación por *reactivación*. Es el tema del curso de 1960.

Como contraste, las *Wesen* salvajes aparecen como estructuras privilegiadas, que incluso se libran de las trampas del *quiasmo* reversible. Las formulaciones de Merleau-Ponty son variadas y brillantes. Veamos algunos ejemplos.

En mayo de 1960:

Hay que mostrar que el *quale* es siempre un cierto tipo de latencia.

En septiembre de 1959 (hablando del ejemplo clásico del cubo):

Es finalmente la unidad masiva del ser como englobante del yo y del cubo, es el ser salvaje como englobante del yo y del cubo, es el ser salvaje, no depurado, «vertical», el que hace que haya un cubo... La significación del cubo (...) es la concreción del hay, son las *Wesen* en el sentido verbal de estar.

De la misma fecha:

Es la *Wesen* la que es identidad en profundidad, identidad dinámica responsable de la pregnancia de síntesis inferiores.

En noviembre de 1959:

La *Wesen* es *membrure*, armazón de miembros en profundidad, espesor.

En mayo de 1960:

La *Wesen* es rayo de mundo... Las *Wesen* son dimensiones, pivotes, goznes...

Metáforas variadas y difíciles, siempre al borde de la reflexión como doble intercalación. Pero la brillantez y bondad de las propias *Wesen* originarias pone más de manifiesto la pobreza del «decorado» convencional del simbolismo «malo» de *lo visible*, en el que sin embargo las esencias, las *eide*, no por sobrevenidas dejan de ser *estructuras potentes de identidad*. Por decirlo así, las esencias no pueden ser sacrificadas a las *Wesen*. O, dicho de otra manera, la alternativa es: o bien descalificar la identidad del *eidos* como último recurso de un pensamiento de *survol*, o bien mostrar las *raíces esquemáticas del eidos* en la propia *Wesen*, con lo que las *eide* no serían sino los *esquematismos autocoincidentes* de las *Wesen*. Esta última es la tesis de Marc Richir en su libro sobre la *idealidad*, y en su libro de 2008, sus *Complementos y correcciones a la institución de la idealidad*.

Difícil y arriesgado pensamiento éste de Marc Richir, que sin embargo deriva directamente del pensamiento de Merleau-Ponty y del legado entero de Husserl, ya sacado a flote. En lugar de *ser salvaje*, es ahora el «fenómeno en cuanto fenómeno», un estrato originario fuera de lenguaje en el que las *Wesen* salvajes son *concreciones de fenómenos de mundo*, en un fondo de esquematismos del *elemento fundamental*, resultado de *avances y retrasos* enigmáticos. Como se ve, reaparecen aquí, en pleno *ser salvaje*, las tres cabecezas de las columnas de nuestra matriz.

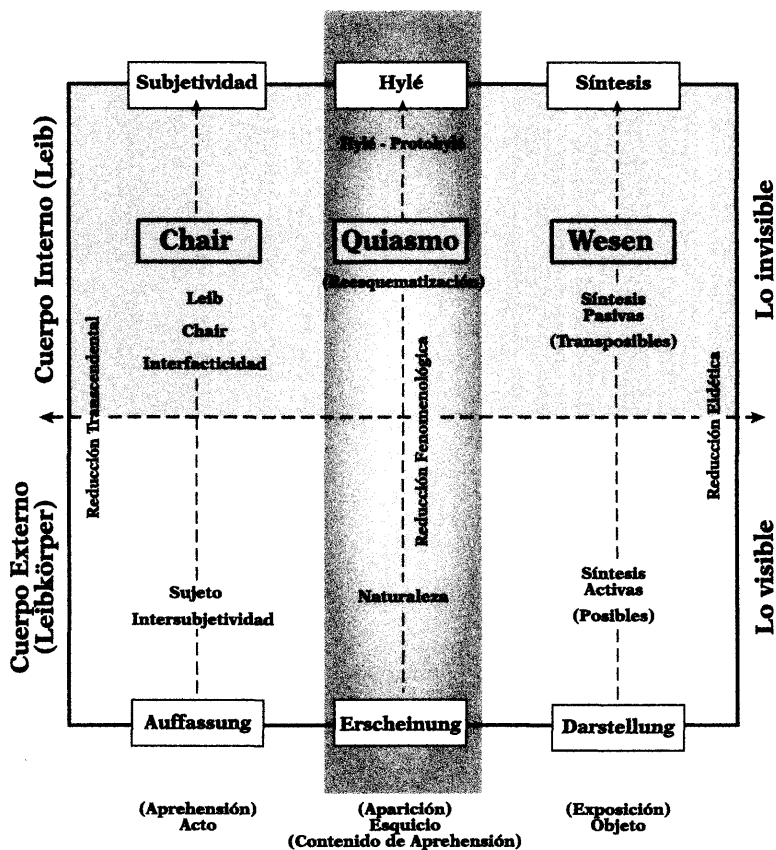
Llegamos al final, y como ocurre en algunas composiciones musicales, como en un cuarteto de Béla Bartók, enlace con el principio. Merleau-Ponty ha llevado al límite el programa de la fenomenología de Husserl, en cuanto *filosofía de la experiencia* que se da necesariamente en estratos resonantes. Esta filosofía de la experiencia lucha entre una no-filosofía y una filosofía dependiente de una tradición, a la que, como dice Husserl en su queja, le faltan palabras.

Nosotros tenemos las palabras de Merleau-Ponty en muchos formatos: palabras dichas en artículos y libros, palabras-guiones y resúmenes de la palabra hablada en cursos, palabras en notas de trabajo como diario filosófico que conserva el temblor de la palabra operante. Palabras muchas veces sobrias y otras veces que llegan a un nivel de emotividad insoportable, como cuando en septiembre de 1960 evoca la figura de Nizan, el amigo muerto; palabras que encontrarán pronto eco en otras semejantes cuando, muerto a su vez Merleau-Ponty, Sartre, el otro amigo, se las dedique unos meses después. El filósofo de la no-filosofía se amplía con su talento de escritor. Escribía en mayo de 1960:

La verdad es que el *quale* parece opaco, indecible, al igual que la vida no inspira nada al hombre que no es escritor. Lo sensible es, por el contrario, como la vida, un tesoro siempre lleno de cosas que hay que decir por el que es filósofo (es decir, escritor).

Filósofo, escritor. El escritor Merleau-Ponty consigue alcanzar aquellas palabras que, en opinión de Husserl, le faltan siempre al filósofo, o mejor dicho, al no-filósofo, porque al filósofo tal vez le sobren.

Arquitectura Merleau-Ponty



SEGUNDA LECCIÓN

PHANTASIA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA. LOS LÍMITES DE LA VIDA SUBJETIVA

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN

EN 1887, año en el que Edmund Husserl presenta su tesis de habilitación en Halle, bajo la dirección de Carl Stumpf, con el título *Über den Begriff der Zahl*¹, el *Philosophische Monatshefte*, en su número XXIII, publica el famoso artículo de Paul Natorp «Sobre el fundamento objetivo y subjetivo del conocimiento»². Desde el contexto teórico del neokantismo, Natorp se enfrentará a la interpretación psicologista dominante de la filosofía de Kant. De esta forma, Natorp planteará las líneas generales del argumento contra el psicologismo, que Husserl recogerá en su obra seminal e intempestiva *Logische Untersuchungen*³. El propio Husserl, tal como refiere en el § 41 del capítulo 8, acerca de *los prejuicios psicologistas*⁴, reconocerá a pie de página esta deuda. En medio de la polémica sobre la validez general de la normatividad de las leyes lógicas y la posible fundamentación psi-

¹ HUSSERL, E., *Über den Begriff der Zahl*, en *Husserliana XII*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1967.

² NATORP, P., «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz)», en *Philosophische Monatshefte*, 23, 1887, pp. 257-286.

³ HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, en *Husserliana XVIII-XIX*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975-1984. Traducción al español: *Investigaciones lógicas 1 y 2*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid, 1982.

⁴ HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas 1*, op. cit., p. 140.

cológica de la validez objetiva del conocimiento, la cuestión planteada será muy clara. En palabras de Natorp, era preciso tener un acceso al objeto de conocimiento «como independiente de la subjetividad del conocer»⁵. Teniendo en cuenta que la subjetividad se «pone en juego» en el acto del conocer mismo, la cuestión planteada sería cómo la subjetividad del conocer se neutraliza a sí misma en el proceso de conocimiento, de tal modo que «brille» la cosa misma sin la mediación de representaciones subjetivas. Este hecho crucial va a determinar necesariamente toda la teoría estética posterior.

La necesaria «abstracción», válida y positiva, de la subjetividad que Natorp defendía implicaba una regresiva «retirada» del yo. La manera de neutralizar la influencia de la subjetividad respecto a todo acto de conocimiento debía convertirse en un recurso metodológico. El platonismo se iba a convertir en fenomenología mediante una *epoché* que debería neutralizar la dimensión existencial y empírica de los objetos, sin separar las esencias de los actos intencionales de la conciencia. Se imponía urgentemente una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad. Este proyecto acercaba de nuevo las aspiraciones de Husserl a los planteamientos cartesianos y kantianos. Sin embargo, el interés de Husserl estuvo determinado por los procesos de descripción puros de esencias, que daban cuenta de las maneras en que los objetos aparecían a los distintos momentos de conciencia, y por los análisis constituyentes que utilizaban estos momentos descriptivos como hilo conductor para descubrir los actos y los procesos de conciencia en los que resultaban constituidos. Los primeros procesos permitieron la aparición de análisis pormenorizados de los aspectos de la vida consciente, tanto de las dimensiones que intervienen en el conocimiento como de los aspectos subjetivos de la moralidad, de la estética, de la religión. La antigua ontología regional se interpretó en clave

⁵ NATORP, P., op. cit., p. 281. Salvo indicación contraria, las traducciones de las citas son del autor.

descriptiva, y Husserl se embarcó en una teoría de las diversas «ontologías regionales». Sin embargo, en raras ocasiones el análisis se aproximó al fenómeno artístico. La descripción fenomenológica de una «obra de arte» aparecerá como tal en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, al tratar de abordar la modificación de la conciencia perceptiva, por la que, en la contemplación estética de los objetos, éstos son neutralizados, y ya no se nos ofrecen ni como siendo ni como no siendo, en ninguna modalidad posicional, es decir, como «cuasi-entes»⁶. De este modo, el propio Husserl describirá así el famoso grabado de Durero *El caballero, la muerte y el diablo*, anunciando lo que será posteriormente el régimen fenomenológico de la *Phantasia*.

En 1945, en el prólogo a la primera edición de *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty anticipa la tesis radical sobre la que pivotará su ambiciosa reforma de la fenomenología programática:

El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad⁷.

El alcance de las consecuencias teóricas que se seguirán de esta tesis y la significación que va a adquirir en el contexto de la fenomenología más ortodoxa modificarán los planteamientos posteriores, mostrando la deriva del pensamiento husserliano hacia su objetivo último: volver a encontrar el contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. No debemos olvidar que desde la publicación, en 1901, de la segunda parte de las *Logische Untersuchungen*, año en que Edmund Husserl cambió

⁶ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, FCE, México, 1985, pp. 262-263.

⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945. Traducción al español: *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975, p. 20.

su condición académica de *Privatdozent* en Halle por la de profesor extraordinario en Göttingen, y hasta la publicación, en 1913, de la segunda edición de las *Investigaciones*, el pensamiento husserliano sufrió una profunda transformación que coincidió con el curso de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo (curso que fue editado por Martin Heidegger en 1928 bajo el título definitivo de la citada obra). En este punto de inflexión se pondrán en evidencia los dinamismos básicos de la «reducción» y de la «constitución», haciendo conscientes aquellos mecanismos que, en principio, el pensador no había dominado deliberadamente y que ahora pondrán en conexión la efectividad propia de la fenomenología y sus propias intenciones iniciales. La ignorancia, en el propio Husserl, del desnivel fundamental entre lo *intencional* y lo *efectivo* marcará un cambio en la ortodoxia husserliana. Tal modulación inaugurará una nueva recepción de su pensamiento que vendrá caracterizada por la distancia teórica entre sus escritos *exotéricos*, programáticos, y el otro conjunto de trabajos, *esotéricos*, caracterizados por una obstinada investigación que vuelve incesantemente sobre los mismos motivos, sobre el círculo entre lo *intencional*, lo *pretendido* y lo *efectivo*. La posterior edición de los análisis de 1966 sobre la *síntesis pasiva*⁸, de los textos sobre la *Fenomenología de la intersubjetividad*⁹ en 1973, de los pasajes sobre *Cosa y espacio*¹⁰ en el mismo año, sobre «*Phantasia*», *conciencia de imagen y recuerdo*¹¹ en 1980, sobre la *teoría de la significación*¹² en 1987, así como de los textos complemen-

⁸ HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. de Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

⁹ HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil, 1905-1920. Zweiter Teil, 1921-28. Dritter Teil, 1929-35*, ed. de Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

¹⁰ HUSSERL, E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, ed. de Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

¹¹ HUSSERL, E., *Phantastie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. de Eduard Marbach, Martinus Nijhoff, La Haya, 1980.

¹² HUSSERL, E., *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, ed. de Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, La Haya, 1987.

tarios a la *Krisis*¹³ en 1992, de las últimas ediciones de la *Husserliana*, de los manuscritos de Berna¹⁴ de 1917-1918, recogidos en el tomo XXXIII de la *Husserliana* y, sobre todo, de los manuscritos C en 2006, textos tardíos sobre la constitución del tiempo¹⁵, escritos entre 1929 y 1934, harán necesaria una revisión programática. En el *Kleingeld*, en sus investigaciones estenografiadas, la deriva crítica de los presupuestos husserlianos comprometerá el objetivo principal que exigía la unidad sistemática de la fenomenología, es decir, una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad, reedificando todo el sentido de la experiencia humana desde la profundidad constituyente.

La honda y paulatina transformación del pensamiento de Husserl se adivinará en la deriva teórica de los análisis merleau-pontianos, sobre todo a partir de su lectura indirecta de la obra de Eugen Fink. De este modo, la caída de los supuestos programáticos sobre los que descansaba la ortodoxia fenomenológica se irá dibujando en un pensamiento inacabado, lacunario y fragmentado, que nos mostrará su carácter inconcluso a través de un laberinto de dificultades y contradicciones. El problema de nuestro acceso al ser y al mundo siempre estará comenzando.

I. LA CAÍDA DE LOS TRES PREJUICIOS PROGRAMÁTICOS

En una de sus notas de trabajo de *Le visible et l'invisible*¹⁶, Merleau-Ponty pondrá en duda uno de los fundamen-

¹³ HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, ed. de Reinhold N. Smid, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1992.

¹⁴ HUSSERL, E., *Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, ed. de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 2001.

¹⁵ HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, en *Husserliana, Materialien VIII*, Springer, Dordrecht, 2006.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964, p. 297 y ss. Traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970.

tos teóricos sobre el que se apoyaban el almacén idealista y la urgencia programática de la fenomenología ortodoxa, denunciando el bloqueo del análisis husserliano por el marco de los *actos* que le impone una filosofía de la *conciencia*. Una filosofía de los *actos* de la conciencia parecía ser, en principio, incompatible con una fenomenología de la *pasividad*. Hasta 1966, cinco años después de la muerte de nuestro autor, Margot Fleischer no editará el volumen XI de la *Husserliana*, donde el pensador de Friburgo mostrará las posibilidades teóricas de lo que Merleau-Ponty denominó «la pasividad de nuestra actividad»¹⁷. No obstante, en su *Phénoménologie de la perception*, al abordar el problema de la temporalidad, ya había resaltado la necesidad de reconocer una «intencionalidad operante», la *fungierende Intentionalität*, una intencionalidad sin operación constituyente, que aparecía tanto en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*¹⁸ como en la *Lógica formal y trascendental*¹⁹, y que ya Eugen Fink había destacado en *El problema de la fenomenología Edmund Husserl*²⁰. De este modo, en sus últimas notas de trabajo, Merleau-Ponty advertía de la necesidad de retomar y desarrollar esta intencionalidad «latente», o «secundariamente pasiva», que parecía ser una intencionalidad *interior al ser* y que aparentemente no era compatible con la fenomenología de los *actos* de conciencia, y que incluso podía poner en tela de juicio uno de los supuestos programáticos, tesis básicas, o prejuicios arraigados, que sustentaban la propia ortodoxia fenomenológica. Hoy sabemos que Merleau-Ponty asoció la síntesis pasiva de la in-

¹⁷ Ibídem, p. 274.

¹⁸ HUSSERL, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer, Tübingen, 1980. Traducción al español: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

¹⁹ HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1981. Traducción al español: *Lógica formal y trascendental*, ed. de Luis Villoro, UNAM, México, 1962.

²⁰ FINK, E., *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

tencionalidad «latente» con la obra del cuerpo, asegurando así la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida. Para Merleau-Ponty esta «pasividad» era un «invertir», un «ser en situación»²¹, y esta intencionalidad «operante», que aparecía como condición de posibilidad de la intencionalidad de acto o tética, anterior a toda tesis o a todo juicio, constituía un:

(...) logos del mundo estético, un arte escondido en las profundidades del alma humana, y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados²².

La naturaleza de la síntesis pasiva se había convertido para Merleau-Ponty no en una solución, sino en el indicio para designar un problema. De este modo, nuestro autor definía esta «pasividad» como ese «ser en situación» ante el cual no existimos. Dejándose llevar por la radicalidad de su *regressus*, se anticipaba en el orden de las razones al hundimiento de las fronteras tradicionales entre sensibilidad y espontaneidad, anunciando la limitación interna de los poderes constituyentes del sujeto.

Ya en el citado prólogo de *Phénoménologie de la perception*, al abordar la noción de intencionalidad, Merleau-Ponty recurrirá a la *Crítica del juicio* para denunciar el primero de los prejuicios programáticos sobre el que reposaba la ortodoxia fenomenológica: el idealismo larvado de la fenomenología, ligado al monismo de la *teleología* racional que siempre supuso que unificaba las diferentes *Stiftungen*. De este modo, Merleau-Ponty situará el pensamiento husserliano en los mismos límites de una *estética trascendental*. Husserl parece reanudar la *Crítica del juicio* cuando habla de una «teleología de la conciencia». Aquí vendrá el desmoronamiento del citado prejuicio, encubierto por el marco clásico de una filosofía de la conciencia, de una teleología de la intencionalidad:

²¹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 435.

²² *Ibidem*, pp. 436-437.

No se trata de dar a la conciencia humana el doble de un pensamiento absoluto que, desde fuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta²³.

Sólo en este sentido nuestro autor interpretará la distinción entre la intencionalidad de acto y esa otra intencionalidad que parece constituir la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, es decir, aquella que se exhibe en nuestros deseos, en nuestras evaluaciones, en nuestro paisaje, y siempre de un modo más claro que el propio conocimiento objetivo. De ahí que la argumentación de Merleau-Ponty se inicie con su referencia a la *Crítica del juicio*, poniendo en evidencia que la experiencia estética pueda aparecer como un nivel privilegiado de comunicación, sin conceptos:

El mismo Kant evidencia en la *Crítica del juicio* que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento y una unidad de los sujetos antes del objeto, y que, por ejemplo, en la experiencia de lo bello, hago la vivencia de un acuerdo de lo sensible y del concepto, de mí y del otro, acuerdo carente de concepto²⁴.

Este original modo de comunicación, que ya aparecía en el § 40 de la «Deducción de los juicios estéticos puros», al tratar del gusto como una especie de *sensus communis* (B 153), es una comunicación no conceptual, es decir, un acto de comunicación que se realiza sin la intermediación eidética, sin la intermediación de las imágenes, e incluso sin la intermediación de la lengua constituida. Es en el ámbito de lo estético donde la conciencia asiste a la *Sinnbildung*, a la generación misma del sentido, en un extraño régimen donde

²³ *Ibidem*, p. 17.

²⁴ *Ibidem*.

no hay presente intencional y donde afloran los sentidos no-intencionales que caracterizan la naturaleza misma de la experiencia estética. En esta comunicación excepcional no se transmite lo establecido, lo previsible, sino la resonancia propia de los procesos mismos de generación de sentidos, es decir, aquello que es imprevisible y que se sustrae a la conciencia explícita del yo.

En sus análisis sobre la temporalidad y en sus posteriores textos sobre la naturaleza del arte, nuestro autor comenzará a poner en tela de juicio el segundo de los grandes prejuicios programáticos de la ortodoxia fenomenológica: la suposición de una estructura universal de la conciencia ligada a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario. En el segundo capítulo de la tercera parte de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty incidirá en un hecho fundamental: «Husserl introdujo la noción de retención y dijo que tengo aún en mano el pasado inmediato»²⁵. Husserl planteó el esbozo de una *estética trascendental* como una «génesis pasiva» que precede a toda posible actividad del sujeto; sin embargo, tal proyecto quedó bloqueado por su deriva hacia la presencia de los objetos, que da origen a la línea continua homogénea del transcurrir del tiempo producida por la retención. Sin embargo, tal como señala Merleau-Ponty, la continuidad homogénea de ese transcurso puede sufrir remisiones. El presente parece sobrepasarse hacia un futuro y hacia un pasado próximos, tocándolos allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos:

Para tener un pasado o un futuro, no tenemos por qué reunir por un acto intelectual una serie de *Abschattungen*; éstas poseen como una unidad natural y primordial, y es el mismo pasado o futuro el que a través de ellas se anuncia. Tal es la paradoja de lo que podríamos llamar, con Husserl, la «síntesis pasiva» del tiempo; de un término que no es, evidentemente, una solución, sino el indicio para designar un problema²⁶.

²⁵ Ibidem, p. 425.

²⁶ Ibidem, p. 426.

Tal alusión al problema de la «síntesis pasiva» del tiempo tomará como referencia la descripción hecha por Husserl en *Lógica formal y trascendental*²⁷, pero no el problema desarrollado posteriormente en *Analysen zur passiven Synthesis*, ni mucho menos el desplegado en *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Es evidente que Merleau-Ponty nunca llegó a tener acceso a esas investigaciones. Por el contrario, sus descripciones en el campo de la obra de arte mostrarán la ruptura del modo universal de temporalización en el presente vivo y originario. Tal ruptura nos conducirá a la «zona de lo fundamental», origen anterior a toda organización y sobre el que debe reposar todo lo constituido.

La indeterminación estructural del arte, sus «vacíos», promoverá la necesidad del sentido. Este «vacío» tendrá su origen en las retenciones, que dejarán de ser vivas, mantenidas en el presente sin que tengan que intervenir reactivaciones, pasando a ser vacías. Sin embargo, no desaparecerán. Permanecerán sedimentadas y como *habitus*, colaborarán en la formación o determinación del sentido, que en el caso del arte aflorará como sentido no-intencional. Las intenciones vacías jugarán un papel fundamental en la precisión del sentido. A espaldas del presente de la impresión perceptiva, la intención vacía del futuro perceptivo estará habitada por la intención vacía del pasado perceptivo, y a la inversa. En este «cruce reflexivo», los horizontes temporales habrán perdido su «anclaje», y se desplomará todo el entramado de determinaciones y referencias en el que la subjetividad está acostumbrada a orientarse. La experiencia básica de la «duración» variará radicalmente. En el caso de la obra de arte, el pensamiento estará «fuera del orden»: en primer lugar, porque se detendrán todas las actividades en el dominio de la objetividad; en segundo lugar, porque se invertirán irremediablemente todas las relaciones habituales. Se alejará lo más próximo y se acercará lo lejano; se convertirá en presente lo distante y resonará lo retenido en lo porvenir. El tiempo se

²⁷ HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik*, op. cit., pp. 256-257.

desmoronará, de manera que quedará trascendida la propia instalación natural de los «objetos». En la superación del tiempo físico objetivo, la obra de arte romperá su continuidad. Será acontecimiento puro y no desplegable en el flujo temporal, el del tiempo continuo de los objetos estables, cuyos horizontes habrán quedado ya destruidos entre sí. Su *ser* ya no estará en el *pasar*. Su *ser* será un puro *aparecer* que, demorándose interminablemente en el fenómeno, desbordará el marco de las estructuras objetivas. En este «recruzamiento» de flujos temporales en formación, el yo permanecerá atrapado en un laberinto de múltiples fases de presencia en desarrollo, con sus retenciones y protenciones desancladas de sus impresiones originarias —retenciones sin cabeza y protenciones sin cola—, como «elementos salvajes» en resonancia y generando sentido. La presión intencional que garantizaba el mundo de los «objetos», ajustando la consistencia de los flujos temporales, habrá perdido su insistente garantía. De este modo, habrá que concebir la fenomenalidad como una «armonía», o «ritmo», entre elementos o «esencias», entendiendo «esencia» como una idea límite, pero «salvajes» (*Wesen sauvages*) —en palabras de Merleau-Ponty—, que no están necesariamente presentes, sino que se «despiertan» mutuamente en resonancia, unas a otras, en la aporía de un presente estratificado. Este modo de remisión mutua entre retenciones vacías, que todavía albergan una promesa de futuro, y de protenciones vacías, que ya poseen lo que implica el pasado, este quiasmo entre el «ya se sabe... pero todavía» y el «no se sabe todavía... pero ya», mostrará una «deformación coherente» que exhibe el cambio de registro en el que sucede la experiencia del arte.

Por supuesto, Merleau-Ponty será incapaz de describir precisamente esta contribución del registro de la *Phantasia* al registro de la *percepción*; sin embargo, sus descripciones de esta suerte de versión visual de *epoché* que nos propone la pintura de Cézanne coincidirán con sus anticipaciones teóricas en *Phénoménologie de la perception*, al anunciar la ruptura de un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario:

Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos²⁸.

La caída del segundo prejuicio programático de la ortodoxia fenomenológica quedará esbozada en la deriva estética de su propio pensamiento. La citada «intencionalidad sin operación constituyente» se convertirá en la línea oblicua, la desviación que recorre y atraviesa la continuidad uniforme y homogénea del tiempo. El entrelazamiento y la simultaneidad del pasado, del presente y del futuro serán una exhibición de *lo invisible*, una expresión de la esencia operante que fulgura en cada obra de arte.

En 1945, año de la publicación de *Phénoménologie de la perception* y de la cofundación, junto con Jean-Paul Sartre, de *Les Temps Modernes*, en el número 8 de la revista *Fontaine*, aparecerá por primera vez un artículo programático e inaugural que llevará por título «Le doute de Cézanne».²⁹ Tres años más tarde este artículo será incluido en la edición de *Sens et non-sens*. El tercero de los prejuicios programáticos, o dogmas básicos, sobre los que descansaba la ortodoxia husserliana, el privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos, comenzará a ser puesto en duda en las descripciones fenomenológicas que Merleau-Ponty hace del fondo de experiencia muda y solitaria en el que el artista va a situar sus imágenes. La imagen revelará este fondo de naturaleza inhumana en una *perception primordiale*, o *expérience primordiale*, donde está «prohibida toda efusión humana»³⁰. Tal modo primordial de percepción se sustraerá al monopolio de la conciencia perceptiva, del sentido intencional, de la continuidad del espacio y del tiempo de los objetos estables. En la experiencia del

²⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 426.

²⁹ MERLEAU-PONTY, M., «Le doute de Cézanne», en *Fontaine*, 8, 1945, pp. 80-100. También en *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1948, pp. 15-44. Traducción al español: *Sentido y sinsentido*, trad. de Narcís Comadira, Península, Barcelona, 2000.

³⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, op. cit., pp. 26-27.

arte, un *modo de aparición* surgirá de manera fluctuante y en ruptura con relación a la continuidad del presente del tiempo perceptivo. La pintura de Cézanne pondrá en suspenso los hábitos y revelará el fondo de naturaleza inhumana sobre el que reposa todo lo constituido y sobre el que el ser humano se instala. El registro de la percepción, llevado hasta el límite, contribuirá al acceso, intermitente y fugaz, a este otro extraño registro arquitectónico, caracterizado por su condición irreductiblemente singular y «salvaje», un territorio en el que no hay objetos percibidos, no hay impresiones que den lugar a la continuidad de la percepción y, por supuesto, no hay una continuidad del presente temporal, sino un «orden naciente», un retorno a las fuentes mismas del sentido en el momento preciso de su génesis (*Sinnbildung*). En este «fondo inmemorial de lo visible»³¹, que Merleau-Ponty ejemplificará en la profunda inmovilidad del lago de Annecy, y que posteriormente tematizará en *L'oeil et l'esprit*, la subjetividad asistirá *in acto exercito* a la formación del sentido, o como el mismo autor describe, «du sens en train de se faire». El primado de la percepción quedará puesto en entredicho ante la visión primordial de esta oscuridad, caracterizada como un «arrière-monde présatial».

2. EL ENCUENTRO INCONCLUSO CON LA FENOMENOLOGÍA ULTERIOR

Tal como señala en el citado prólogo de *Phénoménologie de la perception*, en sus citas expresas sobre la *Crítica del juicio*, Merleau-Ponty utilizará la naturaleza de la experiencia estética para ejemplificar una «ampliación» decisiva de la noción de intencionalidad³². De este modo, la fenomenología parecerá convertirse en una fenomenología de la «géne-

³¹ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, París, 1964, p. 86. Traducción al español: *El ojo y el espíritu*, trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977.

³² MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 17-18.

sis», es decir, en la descripción noemática del fenómeno del mundo de acuerdo con sus tipos estructurales, a fin de obtener los hilos conductores para la descripción correlativa de los múltiples modos de conciencia o *nóesis* en que se dan esas unidades objetivas. La sombra de una nueva aproximación a la fenomenología planeará sobre sus propuestas teóricas. La primacía del «espectador trascendental» sobre la vida trascendental a la que contempla le servirá para diferenciar la explicitación de un *ser previo* y la *fundación del ser*. En sus disquisiciones sobre el arte, la preeminencia de una *epoché* estética servirá para exhibir, de manera radical y crítica, el dinamismo de una institución originaria de sentido que se muestra de un modo excepcional en dicha experiencia.

Insistiremos una vez más en un hecho histórico decisivo en el propio *ordo doctrinae* del pensador francés. En 1939, tras la muerte de Husserl, la *Revue Internationale de Philosophie* dedicará un monográfico a su pensamiento, y este hecho coincide con el viaje de Merleau-Ponty a Lovaina, donde tendrá acceso a los Archivos y, en concreto, al manuscrito de la *Krisis* y al volumen II de *Ideas*. Durante su estancia en los Archivos Husserl, y tal como nos relatará Herman Leo Van Breda³³, Merleau-Ponty conocerá a Eugen Fink y, posteriormente, en 1942, en Aix-en-Provence, tendrá la oportunidad de leer la sexta meditación cartesiana³⁴. En al menos tres ocasiones, el prólogo de *Phénoménologie de la perception* dará cuenta de este fecundo encuentro: en primer lugar, en la distinción entre una «fenomenología genética» y una «fenomenología constructiva»; en segundo lugar, en la caracterización de la «reducción» como un «asombro» ante el mundo; en tercer lugar, en la oportuna tematización del «es-

³³ VAN BREDÁ, H. L., «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 1962, p. 412.

³⁴ FINK, E., *VI Cartesianische Meditation, Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, ed. de Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven; *Teil II. Ergänzungsband*, ed. de Guy van Kerckhoven, en *Husserliana Dokumente II*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1988.

pectador imparcial» (*uninteressierter Zuschauer*). Las alusiones no serán casuales, y sus referencias explícitas abrirán una vía de investigación que trataremos de hacer desembocar en las concepciones merleau-pontianas de la relación entre filosofía y arte.

La primera de las consecuencias que extraeremos de esta relación afectará, tal como ya hemos apuntado, al programa de la ortodoxia fenomenológica: en nuestro autor ya se exhibe de un modo alusivo la profunda reforma que caracterizará a los presupuestos programáticos de la fenomenología posterior. En segundo lugar, trataremos de mostrar cómo sus análisis de la experiencia estética aparecen necesariamente como una consecuencia teórica de la incorporación en sus presupuestos de los nuevos planteamientos que surgen en el panorama fenomenológico, en el periodo que va de 1939 a la redacción de *L'oeil et l'esprit*. Por último, sostendremos que algunas de las consecuencias que se harán patentes posteriormente en los textos póstumos de Husserl, sobre todo en lo concerniente a los estratos profundos de la subjetividad y a los límites de la vida subjetiva, ya quedan someramente apuntadas en los planteamientos merleau-pontianos en torno a la experiencia del arte. Cualquier acusación de una supuesta «cézanneización» en la deriva estética fenomenológica de Merleau-Ponty ignorará la honda transformación de sus presupuestos iniciales, así como las consecuencias teóricas en las que desemboca necesariamente esta deriva. De este modo, el derrumbamiento de los prejuicios arraigados en los planteamientos programáticos se vislumbrará en el proyecto inconcluso de una *estética*, tal como el propio Husserl ya había anunciado. En consecuencia, quedará justificada la afirmación de que la propia filosofía es, como el arte, la realización de la verdad.

En la cuarta meditación, al tratar de los problemas de la constitución del ego trascendental mismo, Husserl ya había mencionado el estadio de una fenomenología genética:

Con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades, hemos tocado ya, y en un punto importante,

los problemas de la génesis fenomenológica y el estadio de la fenomenología genética³⁵.

Merleau-Ponty señalará esta referencia inexcusable en el inicio de su prólogo a *Phénoménologie de la perception*. A continuación, y con indicación expresa de agradecimiento a Gaston Berger, fundador de *Études Philosophiques* (1926) y padre de Maurice Béjart, mencionará por primera vez la noticia de su lectura de la *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink. La existencia de una «fenomenología constructiva» dejará patente su conocimiento de las en principio aparentes contradicciones que ya se encuentran en la filosofía de Husserl. Fink, en su presentación, al tratar de la limitación metódica de las meditaciones precedentes, había señalado la existencia de una «fenomenología regresiva», en tanto explicitación de la subjetividad trascendental como correlato de la experiencia del mundo, y de una «fenomenología constructiva», es decir, aquella que aborda los problemas que caen fuera del ámbito de la intuición. La primera comprendería una estética y una analítica trascendentales; la segunda, la propia de la dialéctica trascendental, se ocuparía de las cuestiones trascendentales del comienzo y del fin de la constitución egológica. Esta segunda parte del sistema pretendía ser la teoría trascendental del método, siendo su principal objetivo el «espectador trascendental» que reflexiona sobre la vida constituyente. Tal como el propio Merleau-Ponty señalará en el final de la segunda parte de *Phénoménologie de la perception*:

A la fenomenología entendida como descripción directa hay que añadir una fenomenología de la fenomenología. Tenemos que volver al *cogito* para buscar en él un *logos* más fundamental que el del pensamiento objetivo, que le dé su derecho relativo y, al mismo tiempo, lo ponga en su sitio. En el plano

³⁵ HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 120. Traducción al español: *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García Baró, FCE, México, 1985, p. 123.

del ser, nunca se comprenderá el que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito. Pero si encontramos de nuevo el tiempo bajo el sujeto, y si vinculamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, del mundo, de la cosa y del otro, comprenderemos que, más allá, nada hay por comprender³⁶.

En efecto, tal como Fink había indicado, se trataba de una «fenomenología de la fenomenología»³⁷. La figura del «espectador fenomenológico» será fundamental y aportará luz a la naturaleza del «espectador estético», tal como vamos a entenderlo en esta investigación. Para comenzar, será preciso distinguir la relación que existe entre los tres *yoes* que intervienen en la reducción trascendental: el yo de la actitud natural, el yo trascendental que efectúa las operaciones constituyentes y el yo espectador que reduce el mundo a esas operaciones después de la *epoché*. Este último «espectador» será decisivo para entender la naturaleza de la experiencia del arte. Merleau-Ponty mencionará la existencia de este yo en el prólogo de *Phénoménologie de la perception*, en su tercera referencia a Fink, justo antes de aludir a la citada relación arte-filosofía:

El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones. Pero el ego mediante, el «espectador imparcial» (*uninteressierter Zuschauer*), no llegan hasta una racionalidad ya dada, «se establecen» y la establecen con una iniciativa que no tiene ninguna garantía en el ser y cuyo derecho se apoya por entero en el poder efectivo que ésta nos da de asumir nuestra historia³⁸.

Este poder efectivo nos muestra el dinamismo de una institución originaria de sentido (*Urstiftung*) que, en principio, será tematizada por Merleau-Ponty, en cuanto que designaba la fecundidad ilimitada de cada presente, tal como expresa en su artículo de 1952, «Le langage indirect et les voix

³⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 376.

³⁷ FINK, E., op. cit., p. 9.

³⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 19-20.

du silence»³⁹, publicado por primera vez en *Les Temps Modernes*. Por el contrario, nunca podrá llegar a reconstruir una gradación de los registros con relación al más arcaico de la *hylé* fenomenológica, en tanto conjunto no unificado de registros arquitectónicos, de *Stiftungen*, enlazados múltiplemente por relaciones de fundación, de manera que si, por ejemplo, hubiera analizado la transposición de los materiales del registro de la *Phantasia* al registro de la *imagen*, hubiera constatado la anamorfosis o «deformación coherente», en los propios términos del autor, de los materiales en cuestión. Sólo desde la actualidad de la conciencia intencional y de su temporalidad uniforme hubiera podido reconstruir, por reducción arquitectónica, los encadenamientos de fundamentaciones de los estratos, y reactivar así los sentidos intencionales sedimentados y sus *habitus* correspondientes. Esta «reconstrucción» le hubiera llevado necesariamente al régimen arquitectónico de la *Phantasia*. No obstante, su intempestiva lectura de la sexta meditación cartesiana será fundamental para intuir el paralelismo fenomenológico entre el tercer yo, el «espectador trascendental», y la situación desanclada del yo tras la *epoché* estética que precede a la experiencia del arte, es decir, el motivo básico de la fenomenología: la indagación del sentido del mundo, la *Sinnbildung*, la constitución del sentido del mundo para el hombre a partir de la *Sinnstiftung*, el sentido institucionalizado, vivido en la instalación natural. El papel del «espectador trascendental» lo asumirá un sujeto que no se limita a la esfera dada de sentido, sino que realiza una institución originaria de sentido. Y Merleau-Ponty confirmará esta cuestión en el terreno del arte:

La pintura moderna, como en general el pensamiento moderno, nos obliga absolutamente a comprender lo que es una verdad que no se asemeja a las cosas, que existe sin modelo

³⁹ MERLEAU-PONTY, M., «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, Gallimard, París, 1960, pp. 49-104. Traducción al español: *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964.

exterior y sin instrumentos de expresión predestinados, y que sea sin embargo verdad⁴⁰.

Esta extraña versión del «espectador fenomenologizante» no participa en el proceso de constitución, sino que lleva a cabo un movimiento contrario, descubriendo las fuentes constituyentes en un excepcional producto final que no es dado, poniendo al descubierto los estratos profundos de la subjetividad en un ejercicio lúdico de reflexión sobre la vida constituyente. De ahí que el «mundo primordial»⁴¹ al que asiste abrumado el espectador de Cézanne sea «la naturaleza en su origen». En consecuencia, el interés de Merleau-Ponty por el arte será un interés por la propia naturaleza. De este modo, el mundo fenomenológico que «aparece bajo nuestra mirada y su manera fluyente de aparecer», tal como describirá en «Le doute de Cézanne», no es «la explicitación de un ser previo», sino «la fundación del ser», tal como confirmará en el prólogo de *Phénoménologie de la perception*. El pintor habrá conseguido llevar a este extraño espectador a un movimiento contrario dentro de la vida trascendental, mostrándole el «orden naciendo por una organización espontánea». La indeterminación de lo dado en la intuición, los huecos, los vacíos, los cortes, o las lagunas, en definitiva, la insuficiencia del mundo de sentido dado, harán posible la primacía de una nueva institución de sentido, en forma de un sentido no-intencional que sobrepasa los sentidos precedentes. Los objetos en el arte aparecerán como una interpelación extraordinaria que trasciende los marcos de referencia y que nos exige la invención de respuestas; se trata de solicitaciones vagas, caracteres de provocación, que conducen al yo a un mundo de *lo invisible*, interpretado como la «región salvaje» sobre la que el mundo objetivo ha de constituirse y sobre la que el ser humano ha de instalarse. De ahí ese interés que ya aparece por la propia productividad de la naturaleza como «horizonte de todos los horizontes».

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 91 y ss.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, op. cit., p. 18.

En su obra sobre *La nature*, Merleau-Ponty señala:

El concepto de naturaleza no evoca solamente el residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad originaria que continúa bajo las producciones artificiales del hombre⁴².

Ya al final de la segunda parte de *Phénoménologie de la perception*, antes de mencionar su cita implícita de la *fenomenología de la fenomenología*, es decir, esa búsqueda de un logos más fundamental que el del pensamiento objetivo, Merleau-Ponty había vuelto a hacer referencia al «espectador imparcial»⁴³ que pone al descubierto no tanto el conjunto de operaciones constitutivas por las que un mundo transparente se exhibe, sino el *Ursprung*, el origen que exige definir una comprensión y una reflexión más radical que el propio pensamiento objetivo, y que puede permitir el acceso, intermitente y fugaz, a ese fondo de naturaleza inhumana, horizonte de todos los horizontes, que penetra hasta el centro de la vida personal, entrelazándose con ella.

La tentativa de reencontrar el mundo en su inmediatez originaria tendrá ahora su paradigma en la experiencia del arte. Una vez más, Merleau-Ponty citará, en su prólogo de *Phénoménologie de la perception*, el § 16 de la segunda de las *Meditaciones cartesianas*, en clara alusión a este *Ursprung* que se descubre en forma de «expresión» de un mundo primordial:

El comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, muda (*stumm*) todavía, que hay que llevar a la expresión (*Aussprache*) pura de su propio sentido⁴⁴.

Este «llevar a la expresión» será, tal como el autor cita aludiendo a la «pintura moderna», una verdad que no se

⁴² MERLEAU-PONTY, M., *La nature. Notes cours du Collège de France*, Seuil, París, 1995, p. 169.

⁴³ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 375.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 15; HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 86.

asemeja a las cosas, que existe sin modelo exterior y sin instrumentos de «expresión» predestinados. Su interpretación dará pie a toda una discutida teoría sobre la «expresión». Un mundo primordial, una *mundaneización* secundaria, impropia, o aparente, que no corresponde a una obra constitutiva, irá más allá de toda palabra, pintura o actitud, porque incluirá todo aquello que puede ser expresado. En las páginas de *Le visible et l'invisible*, con una extraordinaria intuición, describirá ese extraño «origen» que incluye todo aquello que puede ser expresado. En enero de 1959, Merleau-Ponty indica al respecto de ese «ser bruto o salvaje»:

El mundo «amorfo» del que hablo a propósito de la pintura no contiene ningún modo de expresión, y, sin embargo, los invoca (*apelle*) y los exige a todos (...)45.

El lenguaje será «invocado» (*apellé*) por las voces del silencio. El doble sentido de la palabra *Anspruch* nos muestra una interpelación y una pretensión, que nunca están ante nosotros como una de nuestras posibilidades. Este origen primordial, este *Ursprung*, corresponderá al «ser vertical», «ser bruto o salvaje», que posibilita con su interpelación desarrollos en diferentes direcciones y, al mismo tiempo, excluye un orden final definitivo. Es lo que Merleau-Ponty denomina en *Le visible et l'invisible* con la enigmática expresión de «estallido del ser»46. De este modo, nuestro autor será concluyente:

(...) lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación47.

Y al final de su análisis sobre *l'entrelacs* y *le chiasme* terminará recordando a Husserl y a Paul Valéry, confirmando

45 MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 223.

46 Ibidem, p. 318.

47 Ibidem, p. 165.

que la filosofía consistirá en restituir un poder de significar, un nacimiento del sentido o un «sentido salvaje». Tal como Valéry había dicho, el lenguaje será todo, porque no será la voz de nadie, sino la voz misma de las cosas, de las ondas y de los bosques⁴⁸.

La resonancia de un extraño espectador, capaz de encontrar el estado salvaje del mundo, su esencia bruta e impensada, que opera en la distancia en una vibración de ritmos hyléticos, nos recordará esta *mundaneización* aparente e impropia que corresponde al «espectador fenomenologizante», des-humanizado, que descubre en la experiencia del arte la experiencia muda y todavía silenciosa del comienzo, de la génesis misma del sentido en el preciso instante de su advenimiento, en un punto cero donde el mundo va a comenzar a *fenomenalizarse*, transapareciendo sobre un fondo todavía inhumano de *pre-ser*. Es aquí donde la deuda del pensamiento de Fink servirá para fundamentar la concepción de una experiencia primordial que exprese el orden naciente del mundo a través del fondo inmemorial de lo visible. Sólo este «espectador» será capaz de esta visión que va hasta las raíces, tal como describirá en «Le doute de Cézanne»: «en deça de l'humanité constituée»⁴⁹. Mientras que el yo trascendental se orientará en la constitución teleológicamente hacia el mundo, este extraño espectador no participará en ese proceso, porque llevará a cabo, a través del arte, un movimiento contrario dentro de la vida trascendental, poniendo al descubierto, en su misma experiencia, las fuentes constituyentes del sentido. De este modo, el arte no será la explicitación de un ser previo («l'explicitation d'un être préalable»), sino un privilegiado acceso, siempre evanescente, fugaz e intempestivo, a la fundación misma del ser («la fondation de l'être»). Y, por lo tanto, la filosofía no será el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad.

⁴⁸ Ibidem, p. 201.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, op. cit., p. 22.

3. LO INACABADO Y EL VÍNCULO IMPENSADO ENTRE ARTE Y FILOSOFÍA

En las últimas líneas del citado prólogo de *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty, en recuerdo a Georges Gusdorf, el célebre maestro de Althusser y de Foucault, prisionero en la guerra entre los años 1940 y 1945, parecerá anunciar el propio destino de su pensamiento y el augurio del pensar moderno:

Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón⁵⁰.

En el anexo de *Le visible et l'invisible*, bajo el título de «El ser preobjetivo: el mundo solipsista», Merleau-Ponty reconocerá la existencia de diferentes «capas», estratos originarios, regímenes arquitectónicos o tectónicos, escala de registros gnoseológicos que, concomitantemente, son también niveles o estratos de realidad. Sus diferentes hiatos, o saltos entre registros, no tendrán posibilidad de deducción ni, como creía Husserl, de *Urstiftung*, o explicación de un primer elemento de un registro desde la estructura del nivel anterior. La lectura indirecta de los manuscritos estenografiados de Husserl, a través de la sexta meditación cartesiana de Fink, le aproximarán a una versión estética de la *epoché* fenomenológica, vuelta ahora *epoché* hiperbólica por la vibración fenomenológica de la fenomenalización que se exhibe impúdicamente y con especial patencia en la experiencia primordial del arte. Aunque, ciertamente, Merleau-Ponty no tuvo la oportunidad de leer el volumen XXIII de la *Husserliana*, la deriva estética de su pensamiento apuntó al análisis de los fenómenos de la conciencia que acabarían por hundir, tal como nos señala Marc Richir⁵¹, el privilegio o el

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 20.

⁵¹ RICHIR, M., *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 31.

paradigma de la percepción. Todo apuntará a la minuciosa problemática de la *Phantasia* en Husserl. Sin embargo, hasta 1980 no veremos publicadas por Eduard Marbach las investigaciones en torno a estos fenómenos de la conciencia: *Phantasia*, conciencia de imagen y recuerdo. El germen de la arquitectónica planteada por Husserl quedará insinuado en las descripciones estéticas de Merleau-Ponty. Lo inacabado de su pensamiento asomará en la lectura intempestiva del pensamiento de Fink. Podremos adivinar un esbozo del registro arquitectónico más arcaico o más primitivo de la fenomenología, una ciega aproximación a la fenomenología de la *Phantasia* en los límites de lo pensable, en la interpretación de la *epoché* hiperbólica, de la reducción arquitectónica, y del «espectador imparcial», que caracterizarán la visión primordial del arte. La *Stiftung* de la *Phantasia* resonará en las descripciones merleau-pontianas de esa «zona de lo fundamental» que pone en tela de juicio los presupuestos programáticos de la ortodoxia fenomenológica.

Aunque Merleau-Ponty nunca haga referencia a la transposición arquitectónica de lo sensible a este registro arcaico, sin embargo, su apertura a las dimensiones u horizontes de lo «inmemorial» y de lo «inmaduro», la puesta en tela de juicio de la suposición de una estructura universal de la conciencia ligada a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario, y el hundimiento del privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos nos conducirán a una tierra prometida por Husserl, pero inconclusa en el pensamiento de nuestro autor. Su clara alusión a las «deformaciones coherentes» en el pasaje de un nivel a otro nos mostrará la importancia del conjunto no unificado de registros arquitectónicos, de *Stiftungen*, enlazados por relaciones de *fundación*, constatando lo que será el encadenamiento de fundamentaciones de los estratos y la reactivación de los sentidos intencionales sedimentados, así como de sus *habitus* correspondientes, que en la experiencia del arte aparecerán como una «profunda latencia postural» o como un «sens en train de se faire».

A la luz negra de una nueva perspectiva fenomenológica, las tremendas descripciones de Merleau-Ponty cobrarán un relieve teórico capaz de anticipar lo que será una futura fenomenología de la *Phantasia*. Aunque las obras de arte no son todavía objetos, en su experiencia unidades emergen como un protomodo de afección a partir de procesos asociativos que están conectados de manera instintiva, y que provocan sentimientos y quinesias particulares que conducen a un originario «volverse-hacia». Se trata del nivel de la constitución inferior de unidades en «el universo del pre-ser» («das Universum des Vor-Seienden»)⁵². Las unidades hyléticas tendrán un efecto sobre el ego porque afectarán y estimularán. La afección podrá incrementar su fuerza desde un grado cero que no despierta atención hasta el grado de un estímulo que influye sobre el yo. El ego responderá a la estimulación con una actividad dirigida a las unidades afectantes, es decir, a través de actos en principio constituyentes, y entonces objetos individuales pretenderán ser constituidos como tales, de modo que las cualidades hyléticas deberán ser realizadas aquí y ahora en relación con otros objetos, es decir, deberán ser aprehendidos como objetos dentro de un horizonte de otros objetos. Sin embargo, en la experiencia del arte este proceso quedará interrumpido. El fracaso de este intento de determinación, que será en el fondo indeterminable, nos abrirá el acceso a las apariciones de *Phantasia*: proteiformes, discontinuas, intermitentes y fugaces. Tal régimen responderá a una dimensión *salvaje*, bruta y originaria, cuyo régimen de temporalización está fuera de todo orden, y cuya condición proteiforme nos aproximará privilegiadamente a ese fondo oscuro, nebuloso e inmenso, de los paisajes de Cézanne descritos por Merleau-Ponty.

Frente a la imaginación, el registro proteiforme de la *Phantasia* parece ser lo menos privado que existe. La experiencia estética se muestra como un inusual modo de comunicación en el que no hay una coincidencia eidética entre

⁵² HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution*, op. cit., p. 187.

sujetos, sino una vibración resonante, un parpadeo fenoménico en el que se activa la profundidad de mi *Leib*, poniéndose en resonancia con el *Leib* ajeno. Tal comunicación es sólo posible porque lo que reverbera en un fondo originario son los diversos *desfases* recíprocos, los desacuerdos propios, fruto de la crisis inaugurada en la experiencia del arte. La coincidencia que se da ahora es la de un eco desfasado que percibe la pura facticidad. De ahí que podamos afirmar que mientras la comunicación eidética es fruto de un acuerdo común, la comunicación estética es la resonancia mutua de desacuerdos propios, cuyo oscuro potencial, a pesar de ser el resultado emergente del eco de un fracaso, sin embargo, ampliará los límites de su extensión, restituyendo una capacidad de comunicación perdida en la maraña intencional. Tal como anunciaba Kant en su tercera crítica, y en clara coincidencia con la condena platónica del arte, habrá una comunicación directa del hombre con el hombre, sin pasar por el rodeo del objeto, del concepto o de la ley. Esta potencialidad transgredirá el registro de la comunicación conceptual, poniendo en contacto una comunidad que se da cita en una región previa donde el mundo todavía no se ha constituido o está en vías de constituirse. Esta relación de comunión virtual será, tal como señalará Michel Henry⁵³, una relación intersubjetiva primordial, pre-intencional y fusional, una especie de *pathos* comunitario pre-discursivo que es atravesado originariamente por el afecto, el cual, a su vez, reverbera en auto-afección en cada uno de los sujetos.

Esta «circulación intersubjetiva»⁵⁴ se dará cita en la profundidad de un *Umwelt* común, en el que converge una pluralidad abierta de individuos, una trans-individualidad compuesta por el eco mutuo de sus desfases, que asiste al encuentro de un *Stiftung* colectivo en la región originaria de la *Phantasia*, donde se ha producido la «parada» de toda dis-

⁵³ HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, PUF, París, 1990.

⁵⁴ RICHIR, M., op. cit., p. 419.

curividad, en esa fase de presencia sin presente asignable⁵⁵ donde se ha puesto en suspenso la fluidez temporalizadora del sentido en su propia génesis. Este encuentro es definido fenomenológicamente como «transpasibilidad»⁵⁶ del *Phantasieleib*, y sucede sin palabras, sin lengua, en una suerte de sueño elaborado colectivamente. Richir lo definirá descriptivamente:

El contagio de la *Stimmung* se efectúa pues por transpasibilidad, lo que significa que tal sujeto siendo transpasible a tal *Stimmung* de tal otro sujeto, esta *Stimmung* transita o emigra en él por la mimesis activa inmediata e interna del *Leib* por el *Leib*⁵⁷.

Tal «comunidad»⁵⁸ será tematizada por Merleau-Ponty como una forma de «lenguaje indirecto»⁵⁹ que es el signo de una tensión, presuntamente universal, refundado sobre una memoria y una integración de lo originario. En definitiva, lo que parece seguirse de esta intención es la búsqueda de la refundación de un «mundo común»⁶⁰, de una razón que abarcaría sus propios orígenes, que se remitiría a su zócalo primordial, a sus comienzos. Esta suerte de «comunicación» deberá ser alusiva, evocadora, frente a la inmediatez de lo eidético, cuya fecundidad ilimitada sobrepasa cualquier posibilidad de expresión y cualquier manera general de decir el *ser*. Este advenir en el reverso del mundo objetivo revelará el paraje de lo originario, una vida invisible, una comunidad invisible, donde el sentido parece espesarse en su propio origen y transmitirse en una difusión rítmica de tonalidades afectivas, en una sinestesia donde el individuo desaparece a

⁵⁵ RICHIR, M., op. cit., p. 148.

⁵⁶ MALDINEY, H., *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1997.

⁵⁷ RICHIR, M., op. cit., p. 424.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, op. cit., p. 32.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M., «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, op. cit., pp. 49-104.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 64.

través de un confín compartido. Tal como nos describe Merleau-Ponty:

La libertad proteiforme, la naturaleza pensante, el fondo inajenable, la existencia no calificada, que en mí y en el otro marca los límites de toda simpatía, suspende, sí, la comunicación, mas no la anonada⁶¹.

Eugen Fink ya había abordado este problema en un artículo de 1930, bajo el título «Representación e imagen, contribución a la fenomenología de la irrealidad»⁶². Se trataba de un intento de constitución de lo aparente, donde los actos subjetivos se enfrentaban a algo irreal, a una imagen cuya consistencia fenomenológica era diferente. Fink había concluido que las determinaciones del mundo de la imagen dependían esencialmente de las determinaciones reales del soporte (artefacto). El «efecto ventana» nos conducía al reino de lo «irreal», y en su irrealidad accedíamos a una «profundidad mundana», ontológicamente poderosa, que irrumpía excepcionalmente en la esfera de lo cotidiano. Esta extraña «mundaneidad» será la de un espectador detenido, atascado en medio de un conflicto, que ha abandonado su interés por la constitución del mundo, que parte del aplazamiento de este proceso de constitución y vuelve sobre las fuentes constituyentes de donación de sentido. Este espectador «des-interesado» se detendrá en lo que Fink denominó una «mundaneización impropia y aparente»⁶³, como apertura al «fondo del mundo» constituyente, donde cualquier otra mónada tiene las mismas posibilidades que este sujeto espectador. Tal transgresión no inaugurará una potencialidad simplemente privada, sino una potencialidad intersubjetiva que da paso a la desaparición de la existencia humana y a su disolución en una comunidad invisible. Esta «des-humaniza-

⁶¹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 372.

⁶² FINK, E., «Vergegenwärtigung und Bild», en *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.

⁶³ FINK, E., *VI Cartesianische Meditation*, op. cit., p. 165.

ción» del hombre converge en una intersubjetividad pseudo-mundana que se da encuentro en este mundo impropio, en este «trans-mundo» en cuya mundaneización trans-aparente concurre una aparente comunidad de sujetos anónimos, insulares, que se reinscriben de manera colectiva. De este modo confirmaremos esta privación o esta ausencia de humanidad que, paradójicamente, es compartida en un extravío común. En esta fragilización de la subjetividad, eco de un sueño sin conciencia, de un abandono fuera del mundo, un mundo salvaje y elemental parecerá mostrar la cara inhumana de las cosas, un retorno a lo más originario, un mundo transdesfigurado y perdido en las fuentes mismas del sentido.

En definitiva, arte y filosofía se darán cita en esta «région sauvage», zócalo inhabitado de las cosas, naturaleza salvaje a punto de surgir. Anterior al mundo objetivo, y previa al mundo del sentido común, hay una región nativa como un «pre-mundo» (*Vor-Welt*), o un «cuasi-mundo» (*Cuasi-Welt*)⁶⁴, que no está todavía articulada por las formas y las categorías⁶⁵. El mundo del arte nos revelará esta predonación universal pasiva y previa a toda actividad de juicio, previa a toda puesta en obra de un interés teórico, pero cuyo acceso sería imposible sin el fracaso de la pretensión de una constitución trascendental del mundo por parte de los sujetos. Con el arte aparecerá en el mundo un basamento primitivo que para la subjetividad, en tanto que yo en el mundo, generará sentido y enriquecerá su sentido en el mundo, determinando los límites donde los sujetos entran y salen de él. Al igual que en el nacimiento, en el sueño y en la muerte, la experiencia estética se convertirá en una forma intempestiva de acceso a esta región primordial, a este horizonte de «grado cero» (*Null-horizont*) en el margen mismo de la conciencia, donde la vida intencional cesa, pero donde toda pretensión intencional va a surgir espontáneamente.

⁶⁴ HUSSERL, E., *Manuscripts inédits*, Archivos de Lovaina, manuscritos C16/66a, C16/66b.

⁶⁵ MONTAVON, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, París, 1999, p. 185.

De este modo, sin llegar a tematizar el acceso privilegiado a *lo salvaje* a través de una «fenomenología de la *Phantasia*», Maurice Merleau-Ponty se adelantará a las consideraciones fenomenológicas del pensamiento contemporáneo, vislumbrando el germen inconcluso de lo que deberá ser el proyecto de una estética en la que arte y filosofía converjan en los límites oscuros de lo impensado. Su radical actualidad desplegará las inconclusas intuiciones de una lectura interrumpida de la deriva fenomenológica del siglo xx. Su aproximación al arte desde la filosofía descubrirá el desnivel fundamental entre *lo intencional* y *lo efectivo*, volviendo incessantemente sobre los mismos motivos, sobre el círculo entre *lo intencional*, *lo pretendido* y *lo efectivo*. En sus objetivos siempre permanecerá invariable el motivo básico de la fenomenología: la indagación del sentido del mundo, la *Sinnbildung*, la constitución del sentido del mundo para el hombre a partir de la *Sinnstiftung*, el sentido institucionalizado, vivido en la instalación natural. La deriva crítica de los presupuestos husserlianos, que ya se adivina en sus análisis, comprometerá el objetivo principal que exigía la unidad sistemática de la fenomenología, es decir, una teoría acerca de la forma en la que la conciencia constituía la objetividad reedificando todo el sentido de la experiencia humana desde la profundidad constituyente. Esta potente intuición marcará posteriormente un cambio en la ortodoxia husserliana, permitiéndonos utilizar el arte como un banco de pruebas donde poner en ejercicio aquellos recursos que la filosofía contemporánea⁶⁶ había ensayado en su objetivo último, aquel que Merleau-Ponty había advertido en el prólogo a su *Phénoménologie de la perception*:

Volver a reencontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico⁶⁷.

⁶⁶ ÁLVAREZ FALCÓN, L., *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Horsori, Barcelona, 2009.

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 7.

TERCERA LECCIÓN

LA SOMBRA DE LA PASIVIDAD. CUANDO LA CONCIENCIA DUERME

M.^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ

I. LA OTRA CARA DE LA FENOMENOLOGÍA ESTÁTICA

MERLEAU-PONTY se interesó principalmente por lo que quedaba después de la puesta entre paréntesis del mundo objetivo y de la actitud naturalista: la conciencia adherida al mundo. Siguió, por tanto, a Husserl al concebir la actitud propiamente filosófica o trascendental como no objetivante, pero, a diferencia de él, la caracterizó por la apertura al surgimiento cuasi-pasivo e inmotivado del mundo de la vida y a la *Urdoxa* que le corresponde. Por ello comprendió que la reducción nunca podría ser completa; no se limitaría a re(con)ducir al dominio circunscrito del sujeto trascendental del fenomenólogo, sino que penetraría en la vida oculta, la despertaría y la reactivaría, tomando conciencia de que, como el sujeto trascendental, también ella se halla en el mundo. De ahí que la tarea fundamental de la filosofía consista en reflexionar sobre aquello que es irreflexivo. Esto es así no sólo porque lo irreflejo sea el suelo nutricional de la reflexión, sino asimismo porque únicamente por ella comienza aquél a existir.

Este filósofo practicó continuamente esa reflexión sobre lo irreflexivo, analizando la influencia de éste en la reflexión. Así procedió con la fenomenología de Husserl, pensando sus

impensados. No concibió estos últimos como la negación de lo que ya había sido reflexionado, sino como ese residuo de todo pensamiento que sigue incitando a él, como esa tensión en el razonamiento que hace pensar, porque suministra una vía de inspiración sujeta a desarrollos. Pensar no es sino interrogar a lo no pensado que se encuentra bajo lo dicho; lo impensado es, por consiguiente, el doble de la obra filosófica, de la misma manera que lo invisible es la otra cara de lo visible y no su opuesto.

Esta concepción de la filosofía explica que Merleau-Ponty se detuviera en la distinción husserliana entre una intencionalidad en acto (la de los juicios) y otra intencionalidad operante (*Fungierende*), que realiza la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, ésa que «suministra el texto del que nuestros conocimientos pretenden ser la traducción en lenguaje exacto»¹. Mientras que la conciencia intencional dirigida a actos de posicionamiento es representativa y conduce a síntesis conceptuales objetivantes, la intencionalidad presente en los niveles de pasividad, estudiados por la fenomenología genética, es operante y sintetiza los datos de manera asociativa.

No es extraño que nuestro filósofo se sintiera atraído por la fenomenología genética que complementa a la estática. Si ésta analiza la constitución de los objetos dados a la conciencia y la motivación de las acciones, tanto por actos ya cumplidos como por afecciones, la fenomenología genética se interesa por la génesis misma de dicha constitución, es decir, por las condiciones bajo las cuales es posible la subjetividad y su relación con el mundo pre-donado. Éste lo es para una conciencia tácita y en él se basa cualquier experiencia explícita; actúa como horizonte constitutivo de la estructura del aparecer. Esta dimensión genética de la fenomenología busca el origen de la razón en el mundo anterior

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1979, pp. XII-XIII. Traducción al español: *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975. Salvo indicación contraria, las traducciones de las citas son de la autora.

a la distinción entre un sujeto y un objeto, ese mundo que antecede a la reflexión y del que proceden todos los datos *hyléticos*. Éstos no sólo son sintetizados activamente por el *yo* en forma de predicados, sino que también están sujetos a síntesis pasivas. A diferencia de Husserl, para quien ambas síntesis eran interdependientes y sólo se separaban por razones metodológicas, en Merleau-Ponty el mundo irreflexivo posee autonomía, es decir, puede existir independiente del mundo de la vida de la actitud personalista, que es un mundo predicativo. Así es como nuestro filósofo va «a las cosas mismas», a éstas que existen antes de la investigación filosófica sobre las mismas, y no meramente como garantía de la autocerteza de la conciencia y de sus actos constituyentes, sino como manifestación de su mundaneidad, es decir, del hecho de que la conciencia siempre es conciencia perceptiva, corporal y situada. Si bien nuestro filósofo parte de la fe perceptiva, no se queda en ella, sino que aspira a la verdad explícita, a esa que se produce como en el lenguaje, por transición del mundo del silencio al de las sedimentaciones y, finalmente, a la expresión de las mismas.

El núcleo de la fenomenología genética aparece en las reflexiones husserlianas sobre la asociación en *Investigaciones lógicas*. Esta temática se convierte en objeto de una investigación sistemática en las *Vorlesungen* sobre la lógica trascendental, publicadas con el título *Analysen zur passiven Synthesis*². Aunque Merleau-Ponty apenas tuvo acceso a los manuscritos que se encuentran en el origen de esta obra, hizo suya la inquietud husserliana por esa fenomenología desde la que se constata la génesis en la pasividad y que considera esenciales tanto las relaciones entre actividad y pasividad³ como la conexión de la pasividad del *yo* con la de todos los otros para que un mundo y un tiempo se constituyan como objetivos. Esta fenomenología centrada en los pro-

² HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, en *Husserliana XI*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. Un estudio recomendable de esta obra es el de FERRARIN, A. (ed.), *Passive Synthesis and Life-World*, ETS, Pisa, 2006.

³ *Ibidem*, p. 342.

cesos, en la historia y, en definitiva, en la interrelación de lo subjetivo y lo objetivo fue la que Merleau-Ponty se propuso continuar, pensando los impensados del propio Husserl y los de otros filósofos como Bergson, Freud y Sartre, ayudado incluso por la literatura⁴.

Aunque toda la obra de Merleau-Ponty puede abordarse como un desarrollo de esta fenomenología genética, y en sus obras tempranas apunta ya su interés por la pasividad, sólo se ocupará sistemáticamente de esta última en el curso que impartió en el Colegio de Francia en 1954-1955. Paradójicamente, ese curso «sistemático» ha llegado a nosotros en forma de notas, cuya reconstrucción e interpretación nos permitirá aquí defender la tesis de que, en uno de los fenómenos en ellas analizados, el del sueño, la conciencia persiste, y no simplemente como conciencia perceptiva debilitada, como piensa Bergson, ni como una conciencia vacía, como cree Sartre, ni siquiera como el inconsciente freudiano, sino como lo que actúa en la vigilia, o sea, como conciencia encarnada o cuerpo vivido, desde cuyo simbolismo originario se comprende lo onírico.

Todos ellos, como el mismo Descartes, se preguntaron por qué cesaba la conciencia despierta. Husserl y Merleau-Ponty se enfrentaron, además, a la paradójica experiencia del sueño—incluido el vacío de sueños—desde la actitud fenomenológica, que es la de la conciencia intencional, esa que se asombra, una vez más, y se ejerce ahora dirigida a uno de los fenómenos-límite que se le manifiestan.

Este reto sólo radicaliza la fenomenología que Merleau-Ponty persiguió y pone en práctica su filosofía de la no-filosofía, es decir, de todo lo que la precede y en la que culmina, fundamentalmente de la existencia. Lejos de negar la actitud por la que tomó partido, constituye un auténtico elogio de la verdadera filosofía, de esa que no renuncia a ningún te-

⁴ Léase al respecto nuestro texto «Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty», en *Investigaciones Fenomenológicas*, volumen extra 2008: LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., y PINTOS, M.^a L. (eds.), *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, pp. 261-275.

ritorio de la vida, ni siquiera a esas pasividades que condicionan la vida activa.

2. LA GÉNESIS DE LA ACTIVIDAD DESDE LA PASIVIDAD

Aunque el sueño no es ámbito en el que se filosofe, pues mientras soñamos no nos hacemos preguntas, a pesar de la idea de Ortega de que el único intento que el hombre puede hacer para despertar es filosofar y la definición del propio Merleau-Ponty del aprendiz de filósofo como conciencia que se despierta y habla, nos proponemos aquí reflexionar sobre el curso que éste impartió acerca de la pasividad en el sueño. En él, Merleau-Ponty trataba sobre la falsa alternativa, presente aún en el paradigma perceptivo, entre el sujeto que percibe y el mundo de la vida percibido. Se ocupaba para ello de estados como el sueño, el inconsciente y la memoria, que parecen excluir la decisión de un sujeto, pero que, tras su análisis, revelan que pasividad y actividad son constitutivas de la conciencia encarnada que somos, de modo que la pasividad no es, sin más, lo opuesto a la actividad, sino su germen. Ambas componen la reversibilidad de nuestro ser, por la que todo acto tiene dos caras (por ejemplo, hablar-escuchar, ser sentiente-sentido, vidente-visible, durmiente-dormido, soñador-soñado) y no dos polos reducibles al de la *nóesis* y el *noëma*.

La pasividad se manifiesta ya de manera fronteriza en nuestra actividad revelando que toda iniciativa surge del interior del ser: «Sueño, enfermedad, muerte presente hasta en sus actos, por tanto, pasividad lateral»⁵. No imposibilita la ac-

⁵ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*, Belin, París, 2003, p. 182. En nuestro trabajo «El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana», en MORENO, C., y DE MINGO, A. (eds.), *Signo, intencionalidad y verdad. Estudios de fenomenología*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, pp. 261-275, justificamos la concepción merleau-pontiana del cuerpo como condición de posibilidad del *noëma* frente a la husserliana de éste como momento de la conciencia. Desde la óptica de Merleau-Ponty, lo primordial es la

tividad, sino que se anuncia de manera tangencial en toda acción y por eso «la pasividad frontal es imposible»⁶. No tiene sentido considerarla ni como un principio causal ni como un objeto de conciencia, sino más bien como el horizonte desde el que ésta se destaca.

Así es como el filósofo dialectiza la pasividad descubriendo su vinculación con la actividad, y a la inversa. Defiende una pasividad sin pasotismo⁷, es decir, una pasividad asumida que, por eso, ya no es pura, sino vinculante. Considera asimismo que el activismo irreflexivo es, en el fondo, pasivismo; en otros términos, actuar por actuar vale tan poco como pensar por pensar. Algo parecido sucede cuando basamos la identidad personal en la continuidad de la autoconciencia, ignorando esas interrupciones de la misma que sufrimos regularmente cuando dormimos. Esa atención exclusiva a la continuidad del presente en la vigilia nos encierra en un sueño⁸, puesto que nos reduce a sujetos conscientes y compulsivamente activos cuando en realidad estamos inmersos en la pasividad y toda nuestra vida transcurre en interacción con ella.

Sin embargo, la filosofía apenas ha pensado la pasividad de la que arranca nuestra actividad, de la misma manera que ha obviado el cuerpo, que nos arraiga y permite que demos sentido a lo que aparece, o el mundo, que nos interroga proporcionando un «campo» desde el que se abren horizontes y se ofrecen las cosas en perspectiva. Esto cuestiona la convicción tan extendida de la actividad de los seres humanos,

relación, de la que *nóema* y *nóesis* sólo son momentos abstractos. Si Husserl se centra en la realidad constituyente o en la relación del *nóema* con la realidad intencionada, lo que le importa a Merleau-Ponty es la realidad siempre ya dada desde el cuerpo y en el mundo.

⁶ *Ibíd.*, p. 181.

⁷ *Ibíd.*, p. 159.

⁸ En nuestros artículos sobre el *Quijote* hemos considerado este motivo de la ambigüedad de la contraposición sueño-realidad como ejemplo de la articulación de los diferentes sistemas de relevancias en el mundo común. Véanse «Los mundos diversos: Alfred Schutz lee el *Quijote*», en *Phainomenon, Revista de Fenomenología*, 10 (2005), pp. 63-96, y «El *Quijote* como ejemplo de articulación de realidades múltiples», en *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI (2006), pp. 133-151.

frente a la pasividad de todo lo otro. Habría que decir más bien que nuestra vida es activa y pasiva, al igual que lo es lo no humano, «porque hay sistemas simbólicos y una inscripción, a su nivel, de todo lo que adviene»⁹, es decir, porque tanto lo humano como lo no humano actúan como suelo (*Boden*) de sedimentaciones que reviven incluso en los sueños. Por todo lo antedicho, la revalorización de las esferas pasivas no es una mera exigencia de ontología regional. Merleau-Ponty está convencido de que su rehabilitación es imprescindible para superar la ontología dualista en la que nos hemos formado.

En las notas de *Lo visible y lo invisible*, nuestro filósofo continúa pensando la problemática de la pasividad de la conciencia bajo la forma del cuerpo del espíritu, que tanto había estudiado en su *Fenomenología de la percepción*. En esta obra ya declaraba, como conclusión a sus indagaciones sobre el tiempo, que la pasividad no es la simple recepción de una acción externa, sino nuestro ser en situación y que:

No somos incomprensiblemente una actividad unida a una pasividad, un automatismo rematado por una voluntad, una percepción coronada por un juicio, sino completamente activos y completamente pasivos, porque somos el surgimiento del tiempo¹⁰.

Vivimos la temporalidad pasiva y activamente; sólo retenemos una parte de lo que ocurre en ella, mientras que la otra permanece inconsciente en la memoria o en el sueño. Ésta es una de las razones por las que Merleau-Ponty revaloriza tanto a ambos, como queda plasmado en las notas de

⁹ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 163.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 489. En la ponencia «Tiempo y memoria en M. Merleau-Ponty», del Congreso Internacional Merleau-Ponty Viviente, en la Universidad de Morelia (México), el 4-IX-2008, nos hemos ocupado de la síntesis pasiva de la temporalidad en la fenomenología, revalorizando la memoria del cuerpo, tan esencial para Husserl como para Merleau-Ponty y Proust.

sus cursos. Otra es que la memoria y el sueño están en relación con la fundación de la existencia en el cuerpo vivido. Son puestas al descubierto por la arqueología merleau-pon-tiana de la experiencia vivida que sigue la marcha de la reflexión, dirigiéndose hacia lo que la precede hasta comprender que el movimiento de la conciencia es inseparable de lo vivido, de las capacidades corporales que aseguran nuestro enraizamiento en el mundo. Esta continuidad entre cuerpo y conciencia explica que determinadas acciones humanas reaparezcan en el sueño y que los estímulos sean elaborados —como los de cualquier otro fenómeno— por la conciencia encarnada (la percepción, la atención, etc.).

Merleau-Ponty nunca cesó de indagar en esa relación oculta que se manifiesta siempre que se toma una iniciativa, e incluso cada vez que surgen ideas¹¹. Éstas se establecen en la vida intencional anónima que más tarde es esclarecida por la autorreflexión. De su génesis pasiva se sigue mi incapacidad para asistir al surgimiento de una idea, de la misma manera que no puedo captar mi nacimiento; ambos sólo son aprehendidos por mí como ya nacidos. Por eso dice Merleau-Ponty: «No soy yo quien me hace pensar, como tam-

¹¹ En otros trabajos hemos estudiado con detalle la concepción merleau-pon-tiana de las ideas. Véase «De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en la fenomenología de Merleau-Ponty», en *Phainomenon, Revista de Fenomenología*, 14 (2007), pp. 171-193. Recientemente, hemos puesto en conexión la búsqueda proustiana de esencias con las ideas sensibles de Merleau-Ponty, las cuales tienen en común con lo sensible que, una vez han sido sentidas, ya no se pueden ignorar: son singulares y generales a la vez; como el pasado, son «indestructibles para la vida» (MERLEAU-PONTY, M., *Notes de Cours 1959-1961*, Gallimard, París, 1996, p. 194), dejan huella en la memoria corporal. Véase nuestro trabajo «La verdad de las ideas sensibles», del VII Congreso Internacional de Antropología Filosófica «Las dimensiones de la vida humana», en la UNED (Madrid), el 17-IX-2008 (en SAN MARTÍN, J., y MORATALLA, T. D. (eds.), *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 341-355). Con respecto a la temática que nos ocupa ahora, nos interesa destacar una cita de Merleau-Ponty en la que hace referencia al modo indirecto de donación de estas ideas, debido a que «tienen adherida nuestra condición mortal, i. e., sólo parecen aprehensibles precisamente en el onirismo (*rêve*) del sensible, claves o dobles de nuestras experiencias» (MERLEAU-PONTY, M., *Notes de Cours 1959-1961*, op. cit., p. 194). Se abre así una nueva vía de reflexión en el sueño, en el que aparecen estas ideas sensibles que no le son reveladas a la inteligencia.

poco soy yo el que hace latir mi corazón»¹². El detonante de estos procesos motrices no es una decisión premeditada del yo; análogamente, hay sentidos que yo no constituyo y de los que no soy propietario.

Esto demuestra que la vida no es pura actividad, sino que es desbordada, tanto por la pasividad originaria como por la secundaria. Según Husserl, la primera es anterior a todas las actividades de la razón. Se compone de pulsiones, instintos, sensaciones y afecciones; la segunda es la sensibilidad que contiene ya algún sedimento de la razón. Por ella se comprende que todo acto recaiga en un estado inactual del que sólo tenemos una conciencia pasiva, pero que es lo que posibilita la continuidad de la actividad. Esta pasividad secundaria instituye un fondo sensible que no necesita del yo activo para subsistir y hace que la conciencia se extienda a la pasividad asociativa. Husserl nos recuerda así que todo yo depende de un fondo oscuro hecho de disposiciones originarias y naturales, de un alma sensible (*sinnliche Seele*) compuesta por habitualidades¹³ que quedan a disposición de la vida intencional. Cuando nos dormimos abandonamos esta intencionalidad, entendida como cumplimiento de actos, pero éstos no cesan de remitir a la pasividad y de afectar a otra intencionalidad, la *Fungierende* u operante que invade nuestra corporalidad.

3. LA PASIVIDAD QUE ACTÚA EN EL SUEÑO (*SOMMEIL*) Y EN LOS SUEÑOS (*RÊVES*)

Uno de los fenómenos que participa de ambas pasividades (primaria y secundaria) es el sueño. Freud descubrió cómo la pasividad originaria toma en los sueños (*rêves*) la forma de una energía pulsional que determina a la concien-

¹² MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964, p. 275. Traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970.

¹³ HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, op. cit., p. 342.

cia. La fenomenología, por su parte, descubre que la conciencia perceptiva se deposita en la onírica. Ni aquella pasividad ni ésta son externas al sueño, sino constitutivas del mismo: actúan originándolo y revierten en la vigilia. Eso explica que no nos durmamos de pronto, como si fuéramos una masa, sino después de una especie de motivación que va preparando el sueño y responde a una intención del sujeto. De ahí que en el sueño se refleje con extraordinaria evidencia que «la pasividad es esa extraña actividad que viene sin llegar a nuestras decisiones, nos lleva tanto como la llevamos»¹⁴. Así entendido, el sueño no sólo forma parte de nuestra vida orgánica, sino también de la fenoménica; tiene un carácter activo, ya que actúa como un proyecto, no en tanto decisión que anticipa un futuro, sino como deseo presente que se equilibra sobre lo que está por venir.

Debido a ello, se convierte en uno de los temas elegidos por Merleau-Ponty para dar cuenta de su nueva comprensión de la pasividad. Otro es el inconsciente. Ni uno ni otro son abordados como degradación de la conciencia; más bien son descritos como posibilidades internas de ésta, que no es negatividad pura, sino conciencia perceptiva. En tanto tal, no es conciencia tética de sí, es decir, no se trata de la conciencia de percibir, sino de una relación simultánea que se da entre el perceptor y lo percibido, una interrelación sensible y no meramente visual. El sueño tampoco es un objeto de conciencia, como se manifiesta cuando la idea de dormirse impide justamente hacerlo.

Contrariamente a Merleau-Ponty, Sartre considera el sueño como un caso límite de pasividad, entendida por oposición a la actividad, como un fenómeno puramente fisiológico en el que subsiste una débil presencia del mundo por la que el durmiente se despierta y, cuando lo hace, sabe que todavía continúa en él. Ahora bien, esto no es tan evidente, porque no siempre es la energía meramente sensorial, sino

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 189.

también su relación con el resto de la vida psíquica, lo que nos despierta; por ello, no toda palabra nos saca del sueño, sino únicamente la que pronuncia nuestro nombre en voz baja. Esto implica que, de algún modo, el durmiente distingue las sensaciones, que no se limita a reaccionar ante estímulos, por débiles que éstos sean.

A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty no sólo no opone —como ya vimos— la pasividad a la actividad de modo absoluto, sino que tampoco reduce el sueño (*sommeil*) a la primera. En lugar de pensarlo como algo que le ocurre a la conciencia, lo entiende como una regresión al cuerpo indiferenciado. En efecto, la primera condición para dormirse es abandonar nuestra verticalidad, la tensión entre nuestra vida interna y nuestra vida externa, entre abajo y arriba, como indica la posición tumbada que adquirimos. Entonces el cuerpo se relaja y se cierra al mundo externo; así es imposible la discriminación que exige la vida perceptiva y su distinción entre lo real y lo imaginario. Pierde su papel de encarnación de las funciones sensoriales y motrices, pero no del todo, porque nos despierta, lo que denota que, en cierta medida, vigila; lo hace porque no es mero organismo, sino campo sensorial abierto, portador de la relación con el mundo, los otros y el pasado. Cuando duerme, continúa manteniendo alguna relación con la conciencia perceptiva, al menos ésas que hacen posible el sueño. Sin embargo, ese cuerpo se torna indiferenciado, como el mundo, y, con él, la conciencia pierde sus determinaciones, concretamente la intencionalidad que le permitía establecer diferencias entre términos que no son dados positivamente.

Por su parte, Sartre sólo analiza el sueño (*rêve*) que se produce cuando dormimos, único tema posible para una filosofía de la conciencia¹⁵; lo describe como construcción

¹⁵ En algunos trabajos sobre la relación entre Sartre y Merleau-Ponty hemos explicado con más detenimiento las consecuencias tanto de la prioridad sartreana de la conciencia como de la encarnación merleau-pontiana de la misma. Véase «Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J.-P. Sartre», en SEILLÉS, J. F. (ed.), *Modelos antropológicos del siglo xx*, Universidad de Navarra,

imaginaria de una conciencia vacía¹⁶, debido a que dormir es ausentarse del mundo presente introduciéndose en la inconsistencia de lo imaginario. No se da cuenta de que la negación del mundo en el sueño también es una manera de mantenerlo, que la conciencia que duerme no es pura nada, sino que está repleta de vestigios del pasado y del presente. La distinción entre lo real y lo onírico no puede ser la de una conciencia llena de sentido y otra carente de él, sino que las dos se solapan. Es más, según Merleau-Ponty lo imaginario sólo puede ser pensado desde la potencia propia del sueño, el cual no nos encierra en una irrealidad absoluta, sino que tiene su propia dinámica y suministra las ficciones sin ser él mismo una modalidad de la conciencia imaginante.

Frente a la convicción generalizada de que dormir implica abandonar el mundo y perder la conciencia de lo propio, de que los sueños nunca son estados presentes, Merleau-Ponty muestra que el soñador no retira de hecho su interés por el mundo, sino que está completamente entregado a él; aunque no pueda relacionarse libremente ni delimitar lo propio en confrontación con lo ajeno y en la continuidad de la relación yo-otro posibilitada por la movilidad externa, el nivel de la indiferenciación del sujeto que sueña no se opone al del sujeto vigilante ni a la preservación de su mundo. Soñamos recogiendo las resonancias del universo común que determinan nuestro mundo propio. Ciertamente, lo soñado se reintegra en la vigilia como en su lugar verdadero, de la misma manera que la imagen monocular lo hace en la percepción binocular, pero ambas son reales y necesarias. El sueño (*sommeil*) sólo supone un retroceso provisional al estado vegetativo en la misma medida en que la vida despierta permite (y hasta exige) dichos retrocesos. Así pues, no es sólo una modalidad de la conciencia des-

Pamplona, 2004, pp. 83-115. Véase también «El dolor de sentir en la filosofía de la existencia», en GONZÁLEZ, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 381-438.

¹⁶ «El sueño es la perfecta realización de un imaginario cerrado» (SARTRE, J.-P., *L'imaginaire*, Gallimard, París, 1940, p. 319).

pierta, de la misma manera que «el sueño de la conciencia no es la mera conciencia de dormir»¹⁷. Por su parte, el estado de vigilia no es absoluta auto-presencia, sino ese proceso de diferenciación de la conciencia capaz de recibir motivaciones y estímulos del mundo y del sueño. Además, en el sueño se forma la conciencia onírica que, aunque no es idealizante, actúa en la vigilia como satisfacción de deseos liberados de las excitaciones externas. Por consiguiente, «dormir no es ni presencia inmediata en el mundo ni ausencia pura, sino ser *aparte*»¹⁸, un ser que es subjetivo-objetivo, como la conciencia perceptiva, pero que, a diferencia de ella:

Es involución provisional, la desdiferenciación, es el retorno a lo inarticulado, el repliegue en una relación pre-personal con el mundo, que no está verdaderamente ausente, sino, más bien, distante. En esta relación global, el cuerpo marca nuestro lugar en el mundo con el que continúa entretejiendo un mínimo de relaciones que harán posible el sueño (*rêve*)¹⁹.

Éste no es una simple variedad de la conciencia imaginante que actúa en la vigilia; si lo fuera, quedarían sin explicación el despertar de la conciencia y el peso que un sueño puede tener para nosotros. Sin embargo, a pesar de su significatividad, apenas puede decirse que el sueño sea un fenómeno, puesto que sólo aparece de manera indirecta; sólo es posible hacer referencia a algunos de sus componentes manifiestos: a la transición de la vigilia al sueño (adormecimiento), al paso de éste a aquélla (despertar) y a la producción de sueños o imágenes específicamente articulados. Podemos describirlos gracias a actos de rememoración que, naturalmente, son realizados por el yo despierto. Únicamente ante él y por reflexión retrospectiva se desvela el yo durmiente; de ahí la conclusión de Husserl:

¹⁷ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 176.

¹⁸ *Ibidem*, p. 196.

¹⁹ *Ibidem*, p. 268.

El sueño no tiene sentido más que por relación con la vigilia y lleva en él la potencialidad del despertar²⁰.

Merleau-Ponty dialectiza esta solución considerando que también el yo vigilante puede ser clarificado por el que sueña. A decir verdad, no aceptaría la distinción husserliana de dos yoes en el sueño, uno mundano que duerme y otro desmundanizado, carente de los intereses que articulan la vida vigilante, que sueña²¹. Husserl no explica cómo es posible que este yo desinteresado despierte, es decir, sea afectado. Desde una filosofía de la conciencia resulta difícil comprenderlo, ya que ésta nunca inicia la apertura al mundo y a sí misma. No es, por tanto, actividad pura de un sujeto, sino que se edifica sobre un fondo de pasividad dado. La propia conciencia posee una dimensión pasiva, en tanto que puede ser impresionada. De la misma manera, el yo sólo se comporta cuando es afectado. Antes de que su conciencia sea intencionalidad en acto, es intencionalidad motivada por lo ya ahí.

El propio Husserl comprende la afección como motivación y no como un mecanismo ciego. Insiste en su dinamicidad, en su poder para despertar una intención dirigida al objeto y una relación de motivación —no causal— entre la persona y el mundo²²; no es, por tanto, receptividad pura, sino una tendencia a ser afectado que es previa al *cogito*. Ni siquiera la «afección sensible» puede considerarse mera receptividad, puesto que descansa en un moverse quinestésico. Merleau-Ponty comprenderá este movimiento en base a nuestro esquema corporal; afirmará la encarnación de la conciencia y de las diversas dimensiones implicadas en la misma, hasta el punto de que:

²⁰ HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*, en *Husserliana IX*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962, p. 209.

²¹ Análogamente, Husserl distingue el yo activo actuante, que percibe y se posiciona, del yo pasado que sólo se presentifica ante éste y en su aquí y ahora. Véase HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, op. cit., p. 163.

²² HUSSERL, E., *Ideen II*, en *Husserliana IV*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, p. 189.

No hay que preguntarse por qué tenemos, además de las «sensaciones representativas», las afecciones, ya que también aquellas (consideradas «verticalmente» en su inserción en nuestra vida) son afecciones, presencia al mundo por el cuerpo, carne al igual que el lenguaje²³.

La afección del yo es obra de la pasividad y se halla presente en todos los niveles de la constitución: en el nivel de la esfera *hylética*, el presente viviente, las sensaciones, pulsiones e instintos afectan al yo, excitan su conciencia²⁴; en el nivel de la esfera trascendente, el yo es afectado por la sedimentación de objetos que ha constituido genéticamente. Esta pasividad produce continuamente un campo de pre-donaciones, y hasta donaciones ulteriores, motivadoras del yo a través de síntesis pasivas que organizan la unidad del flujo de la vida. Esto significa que la vida intencional comprende actos cuyo verdadero agente no es el yo, correspondientes a unificaciones asociativas que tampoco él realiza.

El yo que duerme forma parte de ese flujo vital, aunque sea, según Husserl, una pseudo-subjetividad y hasta una pseudo-conciencia por su carencia de objetividad intencional. Su vida no es mundana, sólo fluye, sin experimentar nada, pero es, aunque no sea vivenciable. En la vivencia siento relacionándome intencionalmente con lo sentido, y en el sueño ni juzgo ni tematizo y nada es objeto de deseo ni de voluntad²⁵. Entre los sueños y las vivencias hay diferencias estructurales. Aquéllos carecen de una completa *Deckung* (coincidencia) entre intención y *Erfüllung* (cumplimiento); en las vivencias, en cambio, la conciencia es transparente a sí misma, y esto implica la inmanencia y la certidumbre absoluta del objeto. Sin embargo, aun no siendo plenamente vivenciables, los sueños no se dan como ilusiones; es más, las pesadillas y los disturbios del sueño son

²³ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 292.

²⁴ HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, op. cit., p. 163.

²⁵ HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik*, en *Husserliana XVII*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974, p. 362.

manifestaciones de la conciencia y no meros reflejos automáticos.

Ciertamente, los momentos en los que el soñador es consciente de que sueña son escasos y, con frecuencia, sólo se constatan al despertar, pero ¿puede haber manifestaciones de la autoconciencia, de actividad intencional, durante el sueño? Sólo podríamos responder afirmativamente por lo que respecta a los escasos sueños lúcidos, es decir, a esos en los que se es activamente consciente de estar soñando. La mayor parte de las veces, sin embargo, los sueños no son de este tipo. Incluso se podría dudar de su existencia y pensar que la conciencia de soñar surge en los despertares de cada fase del sueño. En relación con ello, los casos de personas capaces de despertarse habitualmente siempre a la misma hora, o a una hora intempestiva si así lo han decidido, hacen pensar que son personas capaces de registrar el paso del tiempo cuando están dormidas; eso requiere la persistencia de algún núcleo de conciencia, de modo que el sueño no se presenta como suspensión total de la subjetividad que experimenta, sino como conciencia alterada, como relajamiento del poder subjetivo que ni siquiera en la vida vigilante es absoluto.

Las vivencias conscientes y su intencionalidad permiten comprender la relación del sujeto con el mundo, pero también contribuyen a ello las efectuaciones anónimas de la vida sobre las que se fundan dichas vivencias; por otra parte, éstas pueden continuar de manera modificada sin necesidad de un yo que reflexione sobre ellas. La intencionalidad explícita deviene entonces implícita, porque pasa de la actualidad a la inactualidad de la conciencia, de la posición frente al objeto a la de horizonte. Así, por ejemplo, una flor es objeto de mi acto perceptivo, mientras que el prado desde el que se destaca es pre-dado, aunque yo no me dirija hacia él. A diferencia del yo despierto cuya atención se centra en la flor percibida, el yo del sueño no la distinguiría de su fondo. Recordemos, sin embargo, que el yo que duerme sigue siendo el mismo que despierta, su mismidad está fuera de duda en razón de la continuidad pasiva de la conciencia,

que no viene dada sólo por la temporalización, sino también por la memoria del cuerpo en el que está encarnada.

Cuando dicha conciencia es afectada, se abre al sentir y a la cosa estableciendo continuamente relaciones consigo misma y con el mundo, bien entendido que el «sentir» no es pura inconsciencia, sino acogida de la alteridad y apertura a la pasividad. Sentir no es el sentimiento entendido como un estado de la conciencia, sino el sentirse sensible-sentiente; en él actúa la intencionalidad corporal (*Fungierende Intentionalität*). No es, por tanto, un simple acto de recepción, sino movimiento o deseo de sentir más; como el vector de la flecha, señala una dirección, aunque no ponga el contenido de la misma. Al no existir movilidad externa en el sueño no puede hablarse de intencionalidad operante. A pesar de ello, el cuerpo durmiente está todavía del lado de la pasividad de la carne y debe responder a ciertas afecciones mundanas, ya que, incluso en el sueño sin sueños, sigue respirando, latiendo y cambiando de postura.

Esto pone de manifiesto que en el sueño no desaparecen todas las sensaciones, sino que se distiende la urgencia de las mismas exigida por el mundo. Se produce una relajación de las retenciones y las protenciones y el sujeto se instala en un presente indefinido. Por eso, Merleau-Ponty asegura que «hay en los sueños una suerte de intencionalidad cuyos contenidos son ciertas concreciones que “tapizan” nuestra vida»²⁶ y proporcionan continuidad a nuestro ser-en-el-mundo. Sin embargo, el criterio que orienta al yo que aún vigila en el sueño no es esta persistencia de la pasividad y la actividad, sino el de la superioridad del mundo de la vigilia en base a que éste continúa tras el sueño, mientras que el de este último se disipa con sus contenidos oníricos.

Sin embargo, el psicoanálisis enseña que esta creencia es falsa. Lo que habita los sueños forma parte del sentir o, en palabras de Merleau-Ponty:

²⁶ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 207.

El inconsciente es sentir, ya que no es la posesión intelectual de lo que es sentido sino desposesión de nosotros mismos en su provecho, apertura a lo que tenemos necesidad de pensar para reconocerlo²⁷.

La prioridad que Merleau-Ponty concede al sentir sobre el conocer de *survol* no implica la de lo inconsciente; el sentir incluye a éste, pero también a lo consciente. Lo que pone de relieve aquí el filósofo es que, en tanto sentir, el inconsciente no es una ficción, sino un acontecer de la verdad fundado en la dialéctica de la conciencia perceptiva:

El inconsciente como conciencia perceptiva es la solución buscada por Freud: porque es preciso que la verdad esté ahí para nosotros y que no sea poseída²⁸.

Que no sea poseída como un dogma, sino como *Offenheit*. La verdad es subjetivo-objetiva, actividad y pasividad; no nos preexiste, pero tampoco es obra nuestra, sino intercambio entre el mundo listo para ser percibido y la percepción que se apoya en él. Por tanto, la verdad no se halla en un inconsciente inhibido inaprehensible, sino en el contacto perceptivo. De este modo, la interpretación filosófica del inconsciente, propuesta por Merleau-Ponty, no le impone una segunda conciencia más verdadera, sino que lo aborda como una de esas pasividades que quedan sedimentadas en la vida perceptiva. Si la sedimentación originaria se produce en los «campos», la secundaria —a la que se adscribe el inconsciente— instituye las matrices simbólicas. En virtud de ambas tiene lugar la «adherencia a un “mundo privado” sólo a través del cual hay un mundo común»²⁹. Dicha adherencia tiene su raíz en la verticalidad de la carne, en eso que Mer-

²⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, París, 1968, p. 179.

²⁸ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 212.

²⁹ *Ibidem*, p. 213.

leau-Ponty denomina en sus primeras obras «campo». La conciencia y el pensamiento son participaciones laterales, y no posiciones frontales, en el campo perceptivo, y sus elementos poseen una articulación interna que los hace significativos sin necesidad de referencia a un orden de ideas que existan en un mundo aparte. Esta lateralidad no es una imperfección, sino la garantía de que la implicación no anula las diferencias, no encubre el misterio del sueño con significaciones transparentes externas. Esto es precisamente lo que resguarda el simbolismo del sueño y explica que no pueda retraducirse sin traicionarse.

4. EL SIMBOLISMO ONÍRICO Y SU RELACIÓN CON EL SIMBOLISMO ORIGINARIO

Si Sartre considera que la actividad de la conciencia onírica es falsa, de mala fe, porque fantasea, Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, constata que el yo que sueña no imagina, sino que percibe, puesto que ve las cosas soñadas con constancia y vivacidad; únicamente cuando despierta se le revela el mundo soñado como no percibido. No sólo no admite que sueño y percepción puedan disociarse, sino que, además, reconoce en la vigilia la latencia de una conciencia onírica que indica la persistencia del mundo para mí en el mundo común, así como el carácter relacional de nuestra vida, caracterizado por desapropiaciones y apropiaciones, proyecciones e introyecciones. Con la vida onírica y la despierta ocurre lo mismo que con estas fases que no se oponen entre sí, sino que se comunican, de modo que no sólo hay residuos vigilantes y perceptivos en el sueño, sino que también hay onirismo en la vigilia. Éste no es la nada de la conciencia imaginante, como dice Sartre, sino que se da ya en «filigrana»³⁰ en la conciencia perceptiva, como huella y contraste con la misma.

³⁰ Ibidem.

Así es como Merleau-Ponty se suma al destacado papel que Freud asignó a la conciencia onírica, poniendo de manifiesto que «nuestros sueños no están circunscritos al momento en que los soñamos e importan en bloque fragmentos enteros de nuestra duración preestablecida en nuestro presente»³¹. Freud tuvo el mérito de reconocer la importancia psíquica de los sueños, así como de distinguir su contenido manifiesto (el sueño recordado) de su contenido latente (el material correspondiente reprimido y descubierto tras el análisis). En este último descubrió la procedencia del material anímico del sueño, el sentido de lo soñado y las razones de su olvido³². Observó que los estímulos del sueño provienen de la vida perceptiva:

El sueño no actúa nunca con nada que no sea digno de ocupar también nuestro pensamiento despierto, y que las pequeñas que no llegan a atraer nuestro interés durante el día son también impotentes para perseguirnos en nuestro sueño³³.

El contenido del sueño procede de lo vivido que, mientras lo fue, pasó desapercibido, y en el sueño es recordado. Ahora bien, es posible que la memoria falsee esa parte del sueño que conserva, al mismo tiempo que pierde gran parte de él, porque, durante el sueño, no tenemos el control del objeto. Sin embargo, nunca es la repetición de un suceso vivido; parte de un detalle de éste, pero luego representa una laguna o sustituye su continuación por algo ajeno. Además, Freud mostró que el sueño determina la vida consciente y que las impresiones del mismo no dependen de su contenido manifiesto, sino de su contenido latente, en base a que su contenido afectivo no sufre la transposición que nos muestra su contenido representativo³⁴; por ejemplo, en el

³¹ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours...*, op. cit., p. 70.

³² FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, trad. de Luis López-Ballesteros, Planeta, Barcelona, 1985, p. 15.

³³ *Ibidem*, p. 29.

³⁴ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 282.

sueño no nos afecta la muerte de seres queridos, porque no es eso lo que el soñador desea, sino volver a verlos.

Contrariamente a Freud, Sartre describe la conciencia onírica como nihilización; así confunde la nada de la conciencia (su premisa ontológica) con la conciencia de la nada. Merleau-Ponty piensa que lo que sueña en nosotros no es la conciencia, ya sea reflexiva o pre-reflexiva; tampoco el cuerpo desprovisto de conciencia, sino nuestro campo de existencia que se aleja del mundo común, permitiéndose variaciones imaginativas sobre él:

Sóñar es dejar jugar todo ese campo afectivo, los parentescos, las alusiones. Soñar no es yo pienso que. Sino pensamiento según núcleos significantes que no están presentes como objetos³⁵.

Tal como diría Freud, el sueño es «figuración de un tejido de pensamientos». El sistema o campo corporal no es uniforme, sino que tiene niveles «existenciales» que engendran diversos tipos de conducta. El sueño es uno de ellos, uno de los estratos más bajos de la conciencia encarnada que somos. Ciertamente, ésta no es afectada en el sueño por estímulos presentes, sino que «está al servicio de existenciales»³⁶ o acontecimientos recientes que se hacen eco de otros arcaicos; no es, por tanto, conciencia de objeto, sino despliegue de un mundo para mí, cuyos elementos están en relación por su ambivalente participación en mi vida.

Así pues, la vigilia y el sueño son menos heterogéneos de lo que Sartre cree; no se identifican con la conciencia perceptiva y con la que imagina, respectivamente. Si los sueños fueran un simple capricho de ésta, no se explicaría que tuvieran tal peso para nosotros cuando despertamos y los relacionamos con nuestro pasado o con los presagios del futuro. Merleau-Ponty diría que tanto la vida real como la

³⁵ *Ibidem*, p. 280.

³⁶ *Ibidem*, p. 200.

soñada participan de lo imaginario y que las relaciones que mantenemos con el mundo y los otros tienen cierto carácter onírico: «Hay, pues, onirismo en la vigilia y, a la inversa, un carácter cuasi-perceptivo del sueño —lo mítico—»³⁷.

El compromiso del *rêve* con la vida atenta se observa claramente en el sueño intermedio (*rêve mitoyen*), que es sueño (*sommeil*) y, a la vez, mundo, o en las ensoñaciones diurnas. En ambas, y en general, hay algo que sueña cuando dormimos, otra modalidad de la conciencia perceptiva, un fondo en el que se enraízan los sueños. Ciertamente, ni ese algo ni las conductas que tienen lugar en el sueño son verificables; no alcanzan ninguna *Erfüllung*, pero, como el mito, son el suelo nutricio del *logos*. Todos estos elementos se van sedimentando y, cuando son reactivados, instituyen una situación que conforma el yo y sus horizontes.

Así pues, sueño y vigilia son modalizaciones de la vida y tienen un campo común al que remite toda desviación perspectiva y cuyo grado de articulación inferior es la pasividad. Esto significa que el sujeto merleau-pontiano será aquel al que están abiertos los campos práxicos y sensoriales, pero también imaginarios, ideológicos. El objeto, por su parte, no está frente al sujeto, sino en interrelación con ellos, hasta el punto de que el ser humano no es un sujeto puro, sino sujeto-objeto.

Los sueños simbolizan la vida de ese ser y, cuando ésta los recupera para sí, la re-simbolizan. Para rescatarlos, hay que retroceder a la pasividad; posteriormente, ella revierte sobre la vida enriqueciéndola, orientando y proporcionando horizontes a las acciones. Desde esta perspectiva, es posible entender esta afirmación merleau-pontiana: «La noción de simbolismo onírico es la piedra de toque de una teoría de la pasividad»³⁸. El sueño es simbolismo, es decir, algo que significa otra cosa, análogamente a la relación entre lo real y lo imaginario. Soñar no es, pues, abandonar todo contenido

³⁷ Ibidem, p. 194.

³⁸ Ibidem, p. 197.

mundano, sino escuchar el secreto natal y la fuente viva del mundo propio, la manera originaria de organizar la conducta que nos permite coexistir sin abandonar nuestras diferencias.

Mientras que el simbolismo sartreano del sueño era negativo e inexacto, y el de Freud secundario, porque mantenía la duplicidad de la conciencia o la conciencia condensada y la conciencia perceptiva, Merleau-Ponty afirma que el del *rêve* no posee primariamente sentido noemático; tampoco puede concebirse como derrumbamiento de la estructura intencional (*Erfüllung*) de la conciencia, pues implica cierto compromiso entre el cuerpo activo y el cuerpo pasivo, entre la subjetividad-objetividad de su comportamiento. Gracias a él, el cuerpo enlaza la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la actitud trascendental, marcada por la conciencia y la idealidad, y por ello es nuestro vehículo de ser-en-el-mundo, en el sentido de que es «simbolismo primordial»³⁹, y no porque remita a algo distinto de sí, sino por ampliar sus sentidos incorporando los que el mundo le ofrece. Por eso sólo comprendemos el simbolismo onírico desde el cuerpo vivido y alterando la secular concepción del sentido como adecuación entre las cosas y sus representaciones. La conciencia onírica se ha de comprender del mismo modo, como conciencia encarnada, pero ahora transformada y capacitada para acoger el sentido que el sueño simbólicamente propone. Ciertamente, en él no hay *Sinngebung*, pero sí deslizamiento del sentido sobre los materiales, como puede apreciarse, por ejemplo, en ese modo de pensamiento hecho de impresiones que libera un sueño interrumpido.

El simbolismo del cuerpo hace manifiesta la interrelación entre sueño y vigilia, entre imagen y percepto, así como las huellas de la presencia de una conciencia encarnada que saca de su ausencia a la pasividad, puesto que es la fuente de las elaboraciones simbólicas y medida universal de todas las regiones afectivas del sueño⁴⁰. El suyo no es un simbo-

³⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours...*, op. cit., p. 180.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 273-274.

lismo que remita a un estado primitivo, susceptible de ser traducido al lenguaje despierto, sino un simbolismo constitutivo que alberga acontecimientos vitales que nos afectan y hacen aflorar nuestros deseos, reactivados en ocasiones por algo que sucede en la vida atenta. En este sentido, Freud aseguraba que los afectos y sentimientos producidos durante el sueño eran reales y equivalentes a los de la vigilia⁴¹ (soñamos con ladrones, pero sentimos miedo), y por eso el sueño apela a ser comprendido como una experiencia. Solemos evaluar los afectos en relación a contenidos de representaciones, pero éstas son tan débiles al soñar que desconciertan nuestro juicio; ahora bien, para Freud lo único valioso en la vida psíquica son los sentimientos que suscita, y la represión de las representaciones se produce para anegarlos⁴².

Merleau-Ponty cifra la gran aportación del padre del psicoanálisis en el descubrimiento del inconsciente y su determinación de la conciencia. Freud demostró la existencia de procesos anímicos enérgicos que permanecen lejos de la conciencia; afirmó asimismo que el pensamiento intelectual complejo podía desarrollarse sin la intervención de la conciencia de los individuos⁴³ (neuróticos, análisis oníricos, etc.); de ahí su extraordinario interés por la interpretación de los sueños,

⁴¹ FREUD, S., op. cit., p. 465.

⁴² FREUD, S., *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*, en *Obras completas IX*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 41.

⁴³ FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, op. cit., p. 638. «Una vez que la antigua antítesis entre vida consciente y vida onírica ha quedado despojada de toda significación por el reconocimiento del verdadero valor de lo psíquico inconsciente, desaparece toda una serie de problemas oníricos que preocuparon intensamente a los investigadores anteriores. Así, muchas funciones cuyo desarrollo en el sueño resultaba desconcertante no deben ser ya atribuidas a este fenómeno, sino a la actividad diurna del pensamiento inconsciente» (ibidem, p. 639). Repárese en esa carga activa que toma el inconsciente, frente a la pasividad habitualmente atribuida a todo lo que escapa a la conciencia. Y continúa: «¿Qué misión queda, pues, en nuestra representación, a la conciencia antes omnipotente y que todo lo encubría? Sen- cillamente *la de ser un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas*» (ibidem, p. 641). Esta tesis reduccionista de la conciencia recae en un nuevo dualismo: el de su percepción de cualidades psíquicas frente a la percepción de cualidades y cantidades físicas de las que se encargarían otros órganos.

el reconocimiento de su valor cognoscitivo y terapéutico. Merleau-Ponty achaca a sus continuadores haber perdido de vista lo más interesante de su obra, que no es la concepción del inconsciente como un segundo «yo pienso» ignorado por el primero, «sino la idea de un simbolismo primordial, originario, de un “pensamiento no convencional”, cerrado en un “mundo para nosotros”, responsable del sueño y, en sentido más general, de la elaboración de nuestra vida»⁴⁴.

Desde nuestra perspectiva, autores como Jung escaparían a esta crítica, puesto que buscan el sentido propio del sueño, diferenciado del que proyectamos en él cuando lo interpretamos. Pretende completar la interpretación freudiana causal con otra finalista que no se reduce a un proceso puramente intelectual, pero constituye una regulación psíquica, «un contrapeso absolutamente indispensable a toda actividad ordenada»⁴⁵. Para la concepción finalista de los sueños, el simbolismo de éstos tiene su propio valor, el cual no está clausurado y tampoco es exterior a las imágenes oníricas; el símbolo no oculta, sino que enseña. El terapeuta confiere a la interpretación de los sueños una necesidad práctica más que teórica: «Como lo inconsciente es matriz no sólo de los sueños, sino también de los síntomas psicógenos, la cuestión de la posición de lo inconsciente adquiere una importancia práctica especial»⁴⁶. El sueño comunica en un lenguaje simbólico ideas reprimidas y la concepción finalista lo interpreta en relación con la situación consciente momentánea, con el contexto en el que interviene el protagonista y sus propias interpretaciones, como si el sueño fuera un texto más. Ciertamente posee capacidad compensadora de dicha situación;

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours...*, op. cit., p. 69. Es destacable la psicología cognitiva por entender el sueño como proceso simbólico; sin embargo, no es originario, sino secundario, en tanto que reinterpreta y reorganiza en secuencias narrativas el material depositado en la memoria. Lo aborda entonces como una forma de conciencia basada en la simbolización y en la representación del objeto simbolizado.

⁴⁵ JUNG, C. G., *Energética psíquica y esencia del sueño*, trad. de Ludovico Rosenthal y Blas Sosa, Paidós, Barcelona, 1992, p. 100.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 141.

por su parte, la conciencia es puesta en relación por Jung con el contenido inconsciente. Esta interrelación explica que el sueño pueda tener el valor de una representación orientada a un fin. No obstante, Jung distingue esta función compensadora de los sueños de su función prospectiva, por el hecho de que la primera considera lo inconsciente en su dependencia de la conciencia, añadiéndole todos los elementos del día anterior que han permanecido infraconscientes a causa de la represión o de su debilidad. En este sentido, «la compensación representa una *adecuada* autorregulación del organismo psíquico»⁴⁷. Al fin y al cabo, el sueño se nutre de percepciones subliminales y por ello no está en discontinuidad con la vida consciente, pero Jung reconoce la autonomía de lo inconsciente, en razón de su ser involuntario.

Salvada esta crítica excesivamente fuerte de Merleau-Ponty a los continuadores de Freud, es destacable que encuentre, como él, en la literatura ejemplos de simbolismos oníricos y tratamientos de lo inconsciente no reduccionistas. Así, Proust, en *A la búsqueda del tiempo perdido*, supo describir la experiencia del sueño como un inconsciente que no es lo contrario de lo consciente, sino eso que surge de las impresiones de la conciencia perceptiva; no es, por tanto, como pensaba Freud, una expresión de contenidos latentes, sino que posee cierta claridad que no proviene de la razón despierta, pero que puede provocar acciones ligadas a las sensaciones soñadas y hasta esclarecer la vida vigilante. Esto muestra que el sueño está ligado a todas las experiencias de nuestra vida, sean conscientes o inconscientes, voluntarias o involuntarias.

5. UNA HERMENÉUTICA NO REDUCCIONISTA DE LA CONCIENCIA ONÍRICA

La interpretación tendría que abordar el sueño no como una cosa dicha, sino como un eco a través de la totalidad. «Es

⁴⁷ Ibídem, p. 109.

este sistema de ecos lo que constituye el onirismo de la vigilia»⁴⁸, es decir, el despliegue de imágenes y creencias perceptivas, el flujo y reflujo de nuestros actos. La hermenéutica onírica debería preservar ese halo de misterio que siempre acompaña a la vida de los sueños, pero también a la despierta. El enigma de la continuidad en la discontinuidad que es la vida lúcida se debe a la relación lateral que somos los seres en situación y que mantenemos en cada una de las deformaciones coherentes que imprimimos al mundo y que no puede ser completamente traducida a representaciones y a pensamientos conclusos.

Freud nos enseñó que la estructura del pensamiento onírico brota de los deseos infantiles. Siguiendo a Merleau-Ponty, éstos no deberían ser interpretados empleando nuevos dualismos (por ejemplo, distinguiendo, como hace Freud, los contenidos manifiestos incoherentes y la lógica de los contenidos latentes de los sueños), sino reconociendo que la conciencia convencional no es la única generadora de símbolos. Entonces la infancia que nos determina —aunque nunca completamente— no se concebiría como una fijación que acaeció en la vida consciente, sino como un modo distinto de volver a hablar la lengua de lo contiguo. Desde esta nueva perspectiva, el recuerdo infantil no detenta la clave del sueño; tan sólo es una manifestación de esa conciencia a la que se retorna y que se caracteriza por estar guiada por sentimientos inmediatos⁴⁹, por vivir en el mundo sin objetivarlo. Esta conciencia sincrética no es exclusiva del niño ni del sueño, sino que también se da en algunas conductas de la conciencia adulta en su vida despierta. En el sueño no sólo intervienen recuerdos de la infancia, sino que ésta renace verdaderamente, y por ello la conciencia onírica no es conciencia objetiva en ninguna de sus dos modalidades: ni conciencia de significación ni conciencia de un

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 204.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, PUF, París, 1942. Traducción al español: *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957.

recuerdo, sino «un *emblema*, i. e., un acontecimiento-marco»⁵⁰, un conjunto de existenciales vertidos en deseos, capas de significaciones reunidas por su relación con una potencia.

Husserl participaba, en cierto modo, de esta concepción del inconsciente como alteridad de la conciencia. Para él, la vida no se reducía a un continuo actuar, sino que también era un padecer y una afección, hasta el punto de que la vida sólo devenía fenómeno en virtud de esa dimensión pasiva constitutiva de la conciencia que engloba incluso lo que de inconsciente hay en la misma⁵¹.

Así entendido, como integrante de la conciencia, el inconsciente no es tematizable sin reconstrucción. Sin embargo, el pensamiento latente que hay en él no es concebible como un residuo en nuestro fondo; tampoco es aprehensible mediante el pensamiento convencional que objetiva lo que pretende conocer. Éste es propio de un observador absoluto y desinteresado incapaz de abrirse a lo vivido, que no es inconsciente, como tampoco lo es el sueño renacido. Puedo vivir más cosas que las que me represento y mi ser no se reduce a lo que aparece de mí, porque vivir no es únicamente tener conciencia, sino también volver hacia lo que adviene. Esto ya se muestra en la percepción, la cual trasciende el dualismo entre sujeto y objeto desde el momento en que el primero se proyecta en el segundo a la vez que se percibe en él. Es así cómo hasta la sensación comporta un «germen de sueño o de despersonalización»⁵², como la que experimentamos con estupor cuando nos sabemos sumidos en ella.

La actividad vital desde el fondo de la pasividad permite comprender la proximidad del sueño a la percepción, porque, como ella, opera una reducción del modo objetivista

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 281.

⁵¹ HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, en *Husserliana XXIX*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1993, p. 195.

⁵² MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 249.

de pensar. Un sueño no es un acto puro de un sujeto reflexivo, pero la reducción de la vida consciente que tiene lugar en él no re(con)duce a la nada de una libertad absoluta, como pretende Sartre, sino a la connaturalidad del viviente con su medio. De ahí que el significado de los sueños no pueda conocerse desde fuera y como si se tratara de un objeto, sino más bien haya de aprehenderse por compromiso con esas configuraciones que nos ayudan a comprender: «La pasividad no puede comprenderse sino como pensamiento *événementielle* (aconteciente)»⁵³, no intelectual, puesto que no hay donación de sentido, sino acogida de su acontecer en una situación.

La pasividad sólo puede entenderse a partir de este pensamiento aconteciente cuya significación no es *Sinngebung*, sino acogida en una situación, porque la vida de la conciencia, su flujo activo-pasivo, no es donación de sentido por la conciencia constituyente, «sino el hecho de que algo *adviene* a alguien»⁵⁴. A pesar de todos los intentos por pensar el quiasmo, el algo y el alguien perduran, pero no equivalen sin más al objeto y al sujeto, respectivamente, pues el primero acontece en relación con el segundo, como filtrado por el sentido que ambos generan; por su parte, el alguien no es el sujeto aislado, sino abocado al mundo y a los otros.

La misma síntesis aconteciente a la que nos referíamos es propia de la memoria del pasado:

No se la puede comprender más que suponiendo todos los sectores del pasado presentes (no representados) en el durmiente, de modo que pueda, en un breve rayo de luz, hacer aparecer allí determinado detalle en el que se atestigua la presencia del todo. El cuerpo aquí instrumento de una presentificación de todo un sector global del pasado que sólo desarrollo una vez despierto (...) puesto que el cuerpo no sólo me inserta en un espacio físico, sino también en un espacio-tiempo, i. e.,

⁵³ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 280.

⁵⁴ *Ibidem*.

en los lugares del espacio antropológico que están situados de otro modo siguiendo el momento de una duración con la que se relacionan. Lo importante es que a esta conclusión no se llega por razones, sino por un cierto peso de los posibles, del mecanismo metafísico⁵⁵.

Esta memoria corporal se relaja también en el sueño, pero se pone de manifiesto inmediatamente al despertar.

Proust también se interesó por los sueños, por su utilidad para comprender mejor lo que hay de subjetivo en los fenómenos, el tiempo, la memoria y el cuerpo. Le impresionaba la distancia que los sueños franquean hasta hacernos creer que eran modos de recuperar el tiempo perdido, la intensidad de sensaciones y sentimientos nocturnos que se disipan al despertar cuando intentamos restituirlos⁵⁶.

El narrador de la *Recherche* se despierta, como lo hacemos todos, tomando conciencia lentamente de su cuerpo en el espacio y en el tiempo para darse cuenta finalmente de la identidad de su yo, el cual no es más que el vínculo con todo lo anterior. Observemos con qué riqueza es descrita esta situación por Proust:

Pero a mí, aunque me durmiera en mi cama, me bastaba con un sueño profundo que aflojara la tensión del espíritu para que éste dejara escapar el plano del lugar en el que me había dormido y, al despertarme a medianoche, como no sabía dónde me hallaba, ni en el primer momento quién era, en mí no había sino el sentimiento de la existencia en su simplicidad primera tal y como puede vibrar en el fondo del animal; (...) pero entonces el recuerdo —no todavía el del lugar en el que estaba, sino el de algunos lugares que había habitado y en los que podría estar— descendía a mí como un socorro para sacarme de la nada (...). El caso es que cuando yo me despertaba así, con el espíritu conmocionado para buscar, sin lograrlo, dónde estaba, todo giraba en torno a mí en la oscu-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 276. Véase Leibniz.

⁵⁶ PROUST, M., *Le temps retrouvé. À la recherche du temps perdu* VII, Gallimard, París, 1972, pp. 277-278.

ridad: las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado torpe para moverse, intentaba, según fuera su cansancio, determinar la posición de sus miembros para de ahí inducir la dirección de la pared y el sitio de cada mueble (...). Su memoria, memoria de los costados, de las rodillas, de los hombros, le ofrecía sucesivamente la memoria de las distintas alcobas en las que durmiera (...); mi cuerpo se iba acordando para cada sitio de cómo era la cama, de dónde estaban las puertas, de a dónde daban las ventanas, de si había un pasillo y, además, de los pensamientos que al dormirme allí me preocupaban y que al despertarme volvía a encontrar⁵⁷.

Como Proust, Merleau-Ponty se extraña de ese despertar, de esa resurrección continua del cuerpo, «ni más ni menos difícil de comprender que cualquier retorno de lo olvidado»⁵⁸. Ambos se sienten atraídos por la situación del cuerpo propio como punto cero de toda orientación, pero también como manifestación de la unión de la materia y el espíritu; por eso se interrogan por el cuerpo dormido, por ese estado de pasividad en el que parece que la conciencia se haya evaporado, esa dispersión que se reúne al despertar reanudando la vida consciente y reingresando en el mundo compartido. Conciben el cuerpo, en la vigilia y en el sueño, como guardián del pasado, porque, a pesar de las alteraciones que lo hacen casi desconocido, mantiene una relación sustancial entre aquél y nosotros. En el *bal des têtes*, por ejemplo, Proust muestra cómo el tiempo del pasado emerge, quiere apropiarse de los cuerpos presentes y revela así esa capacidad de temporalización invisible en los cuerpos vividos.

El despertar es el único criterio que nos permite distinguir que algo sea un sueño o no. Cuando despertamos, nos damos cuenta de que nuestro cuerpo en el lecho está del lado del mundo y de que creamos verdaderas las imágenes

⁵⁷ PROUST, M., *Du côté de chez Swann. À la recherche du temps perdu I*, Gallimard, París, 1987, pp. 5-6.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 276.

oníricas por el hábito intelectual que enfrenta un mundo exterior al yo y que persiste como la memoria misma del cuerpo motor. Es sintomático de esta «fe perceptiva» en el mundo y de la verticalidad del ser que, cuando queremos asegurarnos de que no estamos soñando, nos pellizquemos.

Así es la hermenéutica filosófica de lo soñado en la que piensa Merleau-Ponty. No anula la interpretación psicológica, pero se niega a considerar el sueño como una segunda conciencia censurada por la primera. Lo aborda como percepción que toma contacto con un montaje y despierta sus resonancias. De este modo se explica que algunos sueños que parecían tan evidentes afloran, al despertar, plagados de lagunas; esto no se debe tanto a la censura consciente como a la condensación de la propia conciencia onírica⁵⁹ que, a su vez, está en continuidad con el espesor propio de la estructura perceptiva.

El sueño es conciso en comparación con la amplitud de las ideas latentes; de ahí que la relación escrita de un sueño sea mucho más breve que el análisis de estas últimas. El contenido esencial de estas ideas ocultas se halla centrado de otro modo en el sueño. Los sueños parecen retomar otros contextos que fueron esbozados en la realidad. La intensidad de toda una serie de pensamientos se acumula sobre un solo elemento representativo; a esta condensación se debe la extraña impresión que produce el sueño recordado. Con la ayuda de todo un procedimiento complejo de condensaciones, desplazamientos y agregaciones, el sueño cumple lo que la vigilia no había desarrollado hasta el final, porque se concentraba en el presente inmediato y descuidaba la tematización de otros motivos que, sin embargo, permanecen ahí

⁵⁹ Ibídem, p. 207. El carácter más importante de la elaboración del sueño, según Freud, es la condensación; consiste en la superdeterminación de sus elementos por el material de las ideas del sueño. Cada idea se halla representada por más de un elemento, por una situación (FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, op. cit., p. 26). Ligado a la condensación está el desplazamiento que se produce en el sueño; ambos factores transforman el material latente del sueño en contenido manifiesto.

y resurgen ante una pequeña sensación que atrae nuestra atención. Esa sensación permanece en nuestro campo y remite a otras a las que está asociada.

La transición de la vigilia al sueño no ocurre tanto por la similitud de contenidos como por una sensación vivida asociada a otras que evocan nuestra relación, placentera o no, con una situación que tuvo lugar y en la que creo haber sentido lo mismo. La conciencia despierta es frecuentada por estos sueños que gravitan a su alrededor, como sus zonas no temáticas, oscuras, proyectadas por la fuerza centrípeta de la conciencia y no por la centrífuga.

Los residuos de la vida vigilante que han quedado depositados en el sueño no sólo proceden de la relación de la conciencia con el mundo de la vida cotidiana y la actitud alerta que adoptamos en él, sino de la *epoché* de la misma que realizamos cuando decidimos dormir. También hacemos *epoché* de ese mundo cuando reflexionamos, aunque por razones que no son tan opuestas como parecen: en el primer caso, para relajar la conciencia y la censura; en el segundo, para ejercer el estado de máxima lucidez.

Para concluir este apartado, digamos que el interés de Merleau-Ponty por la interpretación de los sueños no se centra ni siquiera en el descubrimiento freudiano de la censura cotidiana de los mismos o en el simbolismo de ésta, sino en la proyección de deseos y temores en el sueño⁶⁰. Éstos, así como el fondo inconsciente, son la base preobjetiva de toda percepción⁶¹; por tanto, no niegan la conciencia, sino que constituyen una modalidad preobjetiva de la misma a la que denominamos «conciencia onírica» y que, como hemos visto, no se distingue radicalmente de la perceptiva, porque ésta también es una conciencia sedimentada que no constituye, pero que es afectada. ¿Ocurre lo mismo en el sueño profundo en el que ha desaparecido toda afección?

⁶⁰ Ibidem, p. 283.

⁶¹ Ibidem, p. 244.

6. EL SUEÑO (*SOMMEIL*) SIN SUEÑOS (*RÊVES*) EN EL FLUJO TEMPORAL

A diferencia de Merleau-Ponty, para quien el sueño era, ante todo, un retorno al simbolismo originario, Husserl se centró en el sueño sin sueños por considerarlo un fenómeno límite para su propia fenomenología de la conciencia intencional. Ciertamente, este sueño instala al ego en la frontera de la vida consciente, pero el yo dormido siempre se despierta y se dirige al mundo que ha constituido. La afección se ha extinguido por completo y, a pesar de ello, se sigue temporalizando. El problema de la temporalización del sueño plantea una cadena de interrogantes que aquí sólo apuntaremos: ¿cómo el flujo de las vivencias puede temporalizar sin temporalizarse?, ¿cómo integrar en ese flujo vital el sueño carente de sueños, en el que ya nada del mundo parece afectar a la continuación de la vida? El sueño no consigue detener el fluir de ésta, aunque él mismo suponga una interrupción; la vida continúa, pero el yo durmiente no se posiciona ante ella, sólo permite que el sueño advenga. La conciencia perceptiva duerme: ¿ha desaparecido la conciencia onírica?

En estos sueños un interés decreciente por el mundo nos traslada al mínimo de «vitalidad consciente»⁶² y provoca que la autoconciencia se torne indiferenciada, pre-egoica; sin embargo, de ella proviene la plasticidad de la conciencia reflexiva, la cual no surge, por tanto, de la nada, sino que se desarrolla en el horizonte de la vida, en el que gradualmente nos sumergimos en la esfera de la anonimidad. Ahora bien, los sueños profundos no son una experiencia de la nada, sino que, gracias a ellos, comprobamos de nuevo que la vida es ósmosis entre lo personal y lo anónimo, que la subjetividad siempre está ligada a la objetividad y que toda experiencia remite a la reversibilidad entre el sentir y lo sentido

⁶² HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, en *Husserliana XIV*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 156.

que es la carne en tanto dehiscencia, la cual «siendo individual es también dimensión universal»⁶³. Si bien la carne del cuerpo durmiente no ejerce su reversibilidad, no aparece ante la conciencia como cuerpo vivido; aquélla sigue siendo una potencialidad suya que se reactiva en la vida despierta. El sueño profundo nos hace reconocer, sin embargo, que la vida atenta no es ni constante ni homogénea. Merleau-Ponty lo hace sin ambages, constatando que el movimiento que define la existencia es doble: va de lo anónimo a lo personal y a la inversa. Sus notas sobre el sueño se suman a esta revalorización del vivir pasivo, comprendido ahora en su relación con la vigilia, como fundamento positivo y sustancial de los actos de conciencia. Por tanto, el sueño no se diluye en ella; cuando no se sueña durante el sueño no es porque éste sea pensamiento vacío, pura nada, sino porque se sitúa en lo pre-espacial y en lo atemporal⁶⁴, o, como dice Merleau-Ponty, en la única manera posible de pensar la eternidad: «La eternidad es el tiempo del sueño y el sueño remite a la vigilia, de la que recibe todas sus estructuras»⁶⁵. ¿Cuál es, pues, el tiempo despierto en el que se enraíza la eternidad? Es el campo de presencia en sentido amplio, con su doble horizonte de pasado y de futuro originario y la infinita apertura a otros campos cumplidos o posibles. Así pues, la eternidad no es otro orden más allá del tiempo, sino «la atmósfera del tiempo»⁶⁶ que invade el campo de presencia con sus retenciones y protecciones:

Un hombre que duerme no está en ninguna parte, en ningún tiempo, posiblemente por todas partes y en todo tiempo. Al

⁶³ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 187-188. Véase este tratamiento, analizado más detenidamente por el filósofo, así como las implicaciones que dicho análisis comporta para la intersubjetividad, en nuestro «Intersubjetividad como intercorporeidad», en *La Lámpara de Diógenes*, 8 y 9, vol. 5 (2004), pp. 57-71 (especialmente pp. 62-66).

⁶⁴ Hemos desarrollado la relación de los sueños y el tiempo en «Dos fenomenologías de la forma-sueño. M. Zambrano y M. Merleau-Ponty», en *Aurora*, 8 (2007), pp. 16-26.

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 484.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 451.

despertar, es preciso que halle algún índice que le designe el lugar y la hora que es. Se dirá: pero él se acuerda. No, no se trata de un lote de recuerdos, o los recuerdos están condicionados por un sistema en otra cosa: una vista global, un sistema en el que se instalan⁶⁷.

Nuevamente, observamos cómo Merleau-Ponty apoya estas reflexiones en Proust:

Un hombre que duerme mantiene a su alrededor el hilo de las horas, el orden de los años y de los mundos. Instintivamente los consulta al despertarse y lee en un segundo el punto de la tierra que ocupa, el tiempo que ha transcurrido hasta su despertar, pero sus rangos pueden confundirse y quebrarse (...) ⁶⁸.

Nos acordamos de los sueños no porque realmente éstos sean recuerdos, sino porque se hallan condicionados por el cuerpo vivido. Cuando el sueño es ligero, el cuerpo tiene el lugar y la identidad personal: sabe dónde está y qué es, porque el cuerpo es la capacidad general de habitar diversas situaciones. Por él se tiene un espacio en tanto identidad desde la que se abre un campo. Cuando el sueño es profundo, el yo carece de espacio; el cuerpo durmiente apenas vislumbra su posición, no es más que «una fatiga que sólo tiene una forma, al menos mientras está embotado e inmóvil. Desde que se dispone a moverse, hay un lugar en la forma de su actitud, algo que anuncia un tiempo, un lugar» ⁶⁹. Una actitud del cuerpo propio es un estilo, una forma particular de habitar y reactivar lo sedimentado; existencialmente significa todo lo que ha revivido. Ese anuncio podría ser lo pre-espacial o el «espacio onírico». Constituye una reducción espontánea del espacio objetivo hasta llegar a las fuentes

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 275.

⁶⁸ PROUST, M., *Du côté de chez Swann. À la recherche du temps perdu I*, op. cit., p. 5.

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 275.

subjetivas de nuestra existencia y manifestar una espacialidad originaria centrada en el cuerpo propio que podríamos denominar «profundidad». Si, como dice Merleau-Ponty, el sueño escenifica el acto más secreto por el que elaboramos nuestro medio⁷⁰, esto se debe a que su espacio es la profundidad, que no es la tercera dimensión, sino la dimensionalidad; en ella las cosas no se sitúan objetivamente, sino modalizando la aprehensión que el cuerpo fenoménico hace de su entorno.

En efecto, en el sueño todo es profundo, íntimo, todo afecta al mismo tiempo que sucede: «Las cosas nos tienen y no somos nosotros quienes las tenemos. Que el ser que ha sido no puede dejar de haber sido. La memoria del mundo. Que el lenguaje nos tiene y no nosotros a él. Que el ser habla en nosotros y no nosotros de él»⁷¹. Esta memoria del mundo no es una huella impresional, tampoco mera conciencia del pasado, sino la carne del mundo en el presente, «un “siempre nuevo” y “siempre lo mismo”, una suerte de tiempo del sueño (que es la duración naciente de Bergson...)»⁷². En el sueño persiste ese tiempo en el que no hay conciencia de la diferenciación entre sujeto y objeto, pasividad y actividad, aunque eso no significa que no sean distintos, distinción que, en Merleau-Ponty, es diacrítica, relativa al sistema al que pertenece más que a una demarcación subjetiva.

No es de extrañar que Merleau-Ponty acuda a Bergson para intentar comprender el insólito tiempo del sueño, porque este filósofo dedicó un ensayo a reflexionar sobre el fenómeno que aquí nos ocupa. En él consideraba que el sueño y la percepción obedecían al mismo mecanismo de impresiones reales recibidas a través de los órganos de los sentidos y de recuerdos que se insertaban en ellas aprovechando su vitalidad para retornar a la vida⁷³. Por tanto, el sueño no era, para Bergson, aislamiento del mundo exterior. El durmiente

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 326.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 247.

⁷² *Ibidem*, p. 320.

⁷³ BERGSON, H., *Le rêve*, en *Œuvres*, PUF, París, 1984, p. 890.

recibía sensaciones, justamente ésas que al hombre consciente le pasaban desapercibidas y que, en cambio, eran captadas cuando se relajaba de la tensión vigilante que suponía la acción y se separaba de los otros. Entonces no sólo continúa recibiendo sensaciones interiores, sino también exteriores. En la vigilia y en el sueño intervienen las mismas facultades, tensas o relajadas, respectivamente, de modo que «el sueño es toda la vida mental entera menos el esfuerzo de concentración»⁷⁴, y el yo que sueña es idéntico al que vigila, sólo que está desatento, desinteresado. ¿Significa esto que soñar es dejarse vivir? Así parece, ya que no hay creación en el sueño, sólo recuerdo⁷⁵. Es verdad que, a veces, no reconocemos los recuerdos que habitan los sueños, porque provienen de un *polvo visual* dejado por la sensación y tienen un componente mnemotécnico, aunque inconsciente. El recuerdo se encarna en imágenes que van y vienen mientras soñamos. Este vaivén supone un esfuerzo, aunque sea involuntario. El esfuerzo de desciframiento, en cambio, forzosamente ha de ser voluntario. Gracias a él, un sueño aparentemente absurdo cobra sentido. Por tanto, el sueño posee cierta lógica, aunque sea indiferente a ella.

Mientras que Bergson niega el misterio del sueño al disolverlo en sus componentes mentales sujetos a su propia lógica, Merleau-Ponty asegura que la del sueño es una lógica vital por la que el mundo conlleva de manera inmediata las emociones del soñador. La suya no es la lógica binaria, sino otra promiscua, pero no releva a la lógica de la conciencia perceptiva, sino que sigue, como ella, esta razón de implicación y de adhesión. Así es la lógica del «yo sueño», el cual es un universal subjetivo cuya conciencia no construye un mundo conceptual, sino onírico.

Cuando Merleau-Ponty afirma que esa conciencia onírica no es un vacío, sino una matriz de «verdades inminentes»⁷⁶,

⁷⁴ Ibidem, p. 893.

⁷⁵ Ibidem, p. 884.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit., p. 269.

está entendiéndola como conciencia de segundo grado o, en términos freudianos, como conciencia de una significación latente; con ella quiere hacer valer la influencia innegable de esa lógica en nuestra vida plena y en su racionalidad ampliada. Reacciona así contra la reducción de ambas a la conciencia vigilante y devuelve a ésta a sus raíces corpóreo-mundanas. De ello se sigue su negativa a concebir el sueño como conciencia de dormir y la vigilia como conciencia de estar despierto. En realidad, sueño y vigilia modalizan al ser vertical, que es movimiento anclado en el mundo; éste no es simple objeto para una conciencia, sino otra participación de la razón, y «la razón está también en este horizonte —promiscuidad con el ser y el mundo—»⁷⁷. Esta razón relacional es la del sujeto comprometido carnalmente. De su anclaje mundano nos habla la confianza que prevalece tras la confusión de los sueños con realidades o a la inversa. La distancia que separa a uno de otro no es, sin embargo, absoluta, porque sueños e ilusiones participan de esta adhesión al mundo y, como las percepciones, están abiertos a un horizonte de posibles verificaciones.

La vida subjetiva nunca despierta por completo; sólo se despreciza desde el fondo del adormecimiento y es resultado de una sedimentación continua. En el estado inmediatamente anterior al sueño se detecta una de las principales peculiaridades de la vida onírica: el pensamiento por imágenes de las que surgen representaciones involuntarias dispersas. Según Freud, «el sueño piensa predominantemente en imágenes visuales»⁷⁸, aunque trabaje también con impresiones de los otros sentidos. El soñador no es consciente de que se desenvuelve entre alucinaciones, sino que las experimenta, y esto es lo que separa fundamentalmente al sueño de la ensoñación diurna, la cual nunca se confunde con la realidad.

Levinas va más allá y se pregunta si la vigilancia es lo que realmente define a la conciencia o si ésta no es más bien

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 292.

⁷⁸ FREUD, S., *La interpretación de los sueños*, op. cit., p. 103.

la posibilidad de interrumpirla, es decir, «si el sentido propio de la conciencia no consiste en ser una vigilancia adosada a una posibilidad de sueño (*sommeil*)»⁷⁹, puesto que el yo es autoafirmación de salir de la vigilancia impersonal. Lo que caracteriza la conciencia es tanto su participación en esta última como su capacidad de retirada o su decisión de dormir. Ésta es sólo una paradoja aparente de la conciencia situada, finita precisamente por abrirse a todo lo otro de sí para llenarse de contenidos que son plenificados por sus posicionamientos, pero que también se deslizan por sus grietas como la vida y el tiempo.

Hemos querido mostrar en este trabajo que la actividad interesada de la vigilia recibe su impulso de su límite, de la pasividad del sueño. Esta dialéctica entre ambos no relativiza nuestro ser-en-el-mundo, sino que asegura la concreción y unidad de la vida, porque, si bien es el ego activo el que toma partido, siempre está mezclado con el yo pasivo, tanto porque es afectado como porque es receptividad.

Si lo que separa la actividad de la pasividad es la atención de la conciencia, la distinción tradicional entre receptividad y espontaneidad se desvanece, ya que aquélla sería la etapa inferior de ésta, que, además, no es pasividad originaria. La conciencia siempre está encarnada y en el mundo; su situación originaria es por ello la pertenencia a la pasividad y a la actividad, y «la experiencia es la inversión singular de la actividad en pasividad»⁸⁰, aunque, también a la inversa, experimentamos cuando nuestras actividades se sedimentan, se habitualizan y retornan pasivamente.

El sueño no sólo es una necesidad orgánica, sino que también resulta imprescindible ese abandono de la conciencia vigilante para que resurja la actitud reflexiva y para la autoconciencia de la finitud y la encarnación. La necesaria pasividad del sueño se convierte entonces en condición de

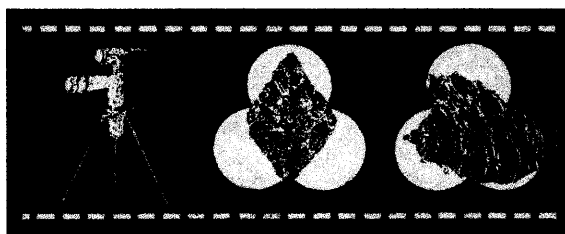
⁷⁹ LEVINAS, E., *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1979, p. 30.

⁸⁰ DASTUR, F., *Dire le temps: esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Encre Marine, París, 1994, p. 150.

posibilidad de todas nuestras actividades y atenciones a la vida. En otras palabras, la vida anónima en la que me sumerjo cuando duermo subtiende mi vida personal; el encadenamiento entre ambas es el del acontecer viviente, del que el despertar sólo es un momento parcial. La continuidad no es, por tanto, la continuación de determinado modo de individuación, sino ese flujo no-tético que todo lo atraviesa dejando su huella.

Esta paradoja es la de nuestra existencia misma, la de la pasividad en la que se produce toda actividad, pero que no se pondría de manifiesto sin ésta, porque sólo desde la razón despierta y comprometida nos damos cuenta de la necesidad de este caldo de cultivo constitutivo que por sí mismo es incapaz de fenomenalizarse y de mostrar las articulaciones que lo unen con la vigilia. En otras palabras, no sabríamos de la existencia de la conciencia onírica si no fuera desde la conciencia despierta; sin ella, los sueños pasarían sin decirnos nada, sin apenas entender cuánto nos afectan.

Esperamos haber mostrado que penetrar reflexivamente en la pasividad no es hundirse en arenas movedizas que imposibilitan la acción, porque ambas no se oponen, como tampoco los sueños y la vida despierta. No sólo hay padecer y pasividad en los sueños, sino en toda manifestación y como condición de todo aparecer. Pensar las dimensiones pasivas de nuestro ser no es un diletantismo si entendemos la reflexión como un abrirse infinito a lo irreflexivo del que se nutre y a lo pre-reflexivo que la posibilita. Esta vigilancia de la pasividad, sin afán de dominarla por entero, nos permite comprender mejor las ambigüedades de nuestra vida atenta y dejar un espacio a su misterio.



INTERLUDIO

CUARTA LECCIÓN

MERLEAU-PONTY Y EL HECHO ARTÍSTICO

MARYVONNE SAISON

(Traducción del francés de Caroline Bonald)

LAS siete *Conversaciones* de Merleau-Ponty difundidas por la radio francesa entre octubre y noviembre de 1948 son particularmente relevantes para reconstituir el pensamiento del filósofo y alimentar la tesis de una continuidad de su trabajo a partir de una intuición originaria, sin importante descanso. Hoy disponemos del texto redactado que Merleau-Ponty leyó durante esos programas, sin hacerle muchos cambios. Se trata, por lo tanto, a la vez de un texto escrito y preparado para ser transmitido oralmente; ofrece la aparente sencillez de una presentación dirigida a un amplio público y la riqueza de una reflexión sobre una trayectoria filosófica en desarrollo. Arroja, en varias ocasiones, una luz que las obras principales ocultan por su complejidad.

El título de esta lección se elaboró a partir de una notación de la sexta conversación, titulada por su autor *El arte y el mundo percibido*. Después de haber, sin nombrarlo, rehusado concebir la pintura como Sartre incitaba a hacerlo en *El imaginario*, para insistir en el hecho de que el significado de la pintura no puede residir en el *sujeto*, Merleau-Ponty invoca a los pintores que «desde hace por lo menos cien años luchan» con mucha conciencia en contra de esa reducción del cuadro a lo que representa. Nombra, obviamente, a Cé-

zanne, pero sobre todo subraya la voluntad de Braque de «constituir un hecho pictórico»; Merleau-Ponty se inspira en la fórmula usada por el pintor en 1917:

El pintor no trabaja en reconstituir una anécdota, sino en constituir un hecho pictórico¹.

Fue esa expresión de «hecho pictórico» la que me llamó la atención. Encontré ahí una invitación a recentrar el examen de las referencias del filósofo al arte sobre la facticidad de la pintura o, si es posible extender el alcance de la expresión, sobre la facticidad del arte en general. En efecto, me pareció que una de las originalidades de Merleau-Ponty es, tras considerar después de otros las obras pictóricas como fenómenos que se dan en una confrontación directa, haber reconocido la especificidad del hecho pictórico en el conjunto de los fenómenos ofrecidos a la percepción y al pensamiento, de haberlo estudiado en su realidad singular concreta, como fenómeno resultante de un «hacer» animado por la preocupación de dar a ver. Lejos de asimilar las obras a unos banales artefactos, y sin por lo tanto pensarlas a través de su única pertenencia al arte, Merleau-Ponty, conforme va desarrollando su obra, se muestra cada vez más cercano a las declaraciones de los pintores, afinando sus consideraciones sobre la creación artística, y tiende a interesarse por el cuadro como espacio pintado; para entender la pictorialidad, se interroga acerca del pintor que fabrica «sobre la tela un espectáculo que se basta a sí mismo»².

Se trata, en efecto, de la fábrica de la obra en el ensayo dedicado a Cézanne, y el taller del pintor no deja de fascinar al filósofo en sus escritos posteriores, pero, a pesar de la atención que le lleva a Valéry, Merleau-Ponty no elabora una

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Causeries 1948*, ed. de Stéphanie Ménasé, Seuil, París, 2002, p. 55 (cita original en BRAQUE, G., *Cabier, 1917-1947*, Maeght, París, 1948, p. 22). Traducción al español: *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, FCE, Buenos Aires, 2003.

² *Ibidem*, p. 56.

poética, por así decirlo, o por lo menos no enfoca su mirada sobre la elaboración de una obra en particular. Cuando observa los gestos del pintor, es como el filósofo que intenta entender el pensamiento, o las características generales, a través de una aventura singular, desvelando una verdad de esencia, o, según los términos empleados en 1960, un «fundamental de la pintura»³, viendo cómo por los ojos del artista el cuadro va tomando forma, y pensando en ese momento del cual no quiere desvelar el misterio, a través del concepto de estilo, renovando radicalmente el sentido que los historiadores del arte atribuían al concepto, enriqueciéndolo de un significado ontológico concebido a partir de la tesis de una «primacía de la percepción». El estilo como categoría estética está repensado a la luz de una ontología que toma forma en la proximidad al arte. El hecho pictórico adquiere a lo largo de la meditación de Merleau-Ponty una evidencia que le es propia, al punto que rivaliza con el mundo: a su invitación, el espectador que lo contempla y le da existencia co-nace / co-noce (*co-naît*) a un mundo destinado al sentido a través del juego de la simbolización.

La hipótesis que me propongo desarrollar es que la actualidad y la modernidad de Merleau-Ponty en el diálogo del arte y de la filosofía residen en la meditación que le lleva desde la afirmación de la primacía de la percepción a unos desarrollos ontológicos, encontrando su origen en la confrontación permanente con el hecho artístico. Al interrogarme acerca de la noción de hecho pictórico a través de una escucha minuciosa de las palabras y de los textos del filósofo, sentaba las bases de una investigación alrededor de esa pregunta sencilla formulada por el mismo Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu*⁴: ¿será «el fundamental de la pintura» que busca el pintor también el fundamental de «toda la cultura»? Dicho de otra manera, se abre esa pregunta conexas de la especificidad de la pictorialidad en la dimensión de este fundamental.

³ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, París, 1964, p. 15.

⁴ Ibidem.

La sexta conversación establece la facticidad del hecho cultural. Tras mostrar que una obra de arte se percibe, concluye Merleau-Ponty:

El mundo percibido no es solamente el conjunto de las cosas naturales; también son los cuadros, las músicas, los libros, todo lo que los alemanes llaman un «mundo cultural»⁵.

En el seno de este mundo cultural, las obras de arte ocupan, sin duda, un espacio central y específico, y la pintura en especial, porque se dirige a la mirada por causa de su *médium*. «El pintor es el único que tiene derecho a mirar toda cosa sin deber de apreciar»⁶, escribe Merleau-Ponty en 1960, concediendo, por causa de lo que llama con frecuencia «su lenguaje», un privilegio a la pintura en comparación con la literatura o, más aún, con la música; pero si el universo del pintor es totalmente relativo a la mirada, con una relación visual con el mundo y una obra que no pide más que ser vista, queda por determinar la manera en la que el pintor y el espectador miran. En efecto, qué es un cuadro, si no es «una superficie plana cubierta de colores reunidos con cierto orden»⁷. Esa definición del cuadro, que Maurice Denis propone a partir de 1890, está lejos de ser considerada como una evidencia en 1948, por lo menos en el mundo de la filosofía, y Merleau-Ponty, antes de desarrollar las implicaciones de la afirmación según la cual los objetos culturales se perciben primero, se siente obligado a empezar por relativizar la importancia de lo que es representado, del motivo o del sujeto. Si parte del cuadro, si excluye la posibilidad de re-

⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Causeurseries 1948*, op. cit., p. 61.

⁶ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 14. Traducción al español: *El ojo y el espíritu*, trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977.

⁷ El 30 de agosto de 1890, la revista *Art et Critique* publica un artículo de Maurice Denis que comienza por una definición que se ha vuelto famosa del «neo-tradicionismo»: «Recordad que un cuadro —antes de ser un caballo de batalla, una mujer desnuda o una anécdota cualquiera— es esencialmente una superficie plana cubierta de colores reunidos con cierto orden» (DENIS, M., *Du symbolisme au classicisme. Théories*, Hermann, París, 1964, p. 33).

ducirlo a su sujeto, de pensarlo, por lo tanto, bajo el régimen de la representación y de dar lugar a unas preguntas sobre la similitud o la imitación, es a partir de su posición como filósofo, aprovechando la filosofía de la percepción que acaba de elaborar y de las consecuencias ontológicas que acarrea.

El primer paso consiste en reemplazar el cuadro en el conjunto de las cosas percibidas, entenderlo a partir de una relación perceptiva que no sabría tolerar excepciones. Sea cual sea el sujeto de un cuadro, forma y fondo están indisolublemente ligados, significado y significante forman un todo. Un cuadro toma sentido en su comprensión perceptiva, sin mediación previa, a partir solamente de su ser sensible. El estudio de la percepción suspende la visión al cuerpo y al movimiento, «uno sólo ve lo que mira»⁸; así generaliza las leyes perceptivas que Merleau-Ponty elabora en la reanudación crítica de lo adquirido de la *Gestalttheorie*. El acceso a la cultura primero es sensible porque las obras, y es una evidencia para las obras pictóricas, se ofrecen a la vista. Si un significado es dado en la relación perceptiva, no supone ninguna designación, como lo muestra la anécdota (retomada por Cézanne) del pintor cuyo cuadro da a ver gavillas cuando él mismo no las había percibido como tales, pasando radicalmente del nivel del representado desde su visión de pintor⁹. De Cézanne a Klee se reconoce la distancia en relación a la designación, y Merleau-Ponty lo evoca en *El ojo y el espíritu* a través de la distancia entre el lienzo y su título: la «pintura fundamental, indirecta, o, como Klee decía, absoluta» encarga «al título la designación por su nombre prosaico del ser así constituido, para dejar la pintura fusionar de manera más pura como pintura»¹⁰. La evolución del pensamiento del filósofo no invalida las primeras experiencias y no

⁸ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 17.

⁹ Gasquet cuenta que Cézanne le dice: «Acuérdense de Courbet y de su historia de gavillas. Preguntó lo que ahí representaba. Fueron a ver. Eran gavillas. Así es el mundo, el vasto mundo. Para pintarlo en su esencia hay que tener esos ojos de pintor que, en el mismo color, ven el objeto, se apropian de él, lo unen en sí a los demás objetos» (CÉZANNE, P., *Conversations avec Cézanne*, Macula, París, 1978, p. 119).

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 75.

«libera» la obra de las leyes que vinculan nuestro cuerpo al mundo, sino que lleva, por el concepto de «carne», a guardar la anterioridad absoluta del vínculo perceptivo: «Nuestras miradas no son actos de conciencia (...), sino la apertura de nuestra carne inmediatamente llenada por la carne universal del mundo»¹¹, según el prefacio de *Signes*, de 1960.

A partir de la operación filosófica, estableciendo la «primacía de la percepción», Merleau-Ponty se mete en una vía que desplaza y renueva las problemáticas tanto de la filosofía del arte como de la estética. Filosofía y arte entran en una relación de servicios mutuos: el pintor hace revivir el mundo percibido y el filósofo le devuelve a la pintura su verdadero sitio¹². Hoy se ha leído bastante a Merleau-Ponty para tener en la mente su rehabilitación de lo sensible, el camino que le lleva desde la *Fenomenología de la percepción*, de la psicología a una psicología filosófica y al esbozo de una ontología de lo sensible. Conforme va evolucionando el filósofo, Cézanne es relevado por Klee, cuya palabra inspira *El ojo y el espíritu*. No dejamos de citar las bellas páginas que conceden al pintor y al artista el privilegio de la visión: «Esa visión devorante, más allá de los “datos visuales”, se abre sobre una textura del ser cuyos mensajes sensoriales discretos son sólo las puntuaciones o las cesuras, y que el ojo habita, como el hombre su casa»¹³. El filósofo se basa en lo que le llevó a decir que toda pintura «válida»¹⁴ resulta de la intuición de la paradoja de la percepción que concilia inmanencia y trascendencia¹⁵. El lienzo que nos sitúa de nuevo en «la

¹¹ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, París, 1960, p. 23. Traducción al español: *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964.

¹² MERLEAU-PONTY, M., *Causeurseries 1948*, op. cit., p. 53.

¹³ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 27.

¹⁴ Merleau-Ponty emplea el término en la sexta conversación, cuando defiende la idea de que el significado de un cuadro «no es libre», está ligado a lo que lo expresa. Anuncia a través de este juicio que se inscribe en una perspectiva modernista, que la pintura que cuenta es la que responde a su esencia. A través del empleo de este término, el filósofo se plantea a la vez como fenomenólogo y crítico o historiador del arte (MERLEAU-PONTY, M., *Causeurseries 1948*, op. cit., p. 55).

¹⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989, p. 49. Es el texto de una conferencia de 1946.

cuna de lo sensible»¹⁶ nos invita a interrogarnos sobre el misterio de esa experiencia primordial. En su curso sobre *La filosofía de la naturaleza*, de 1957, Merleau-Ponty descubre en Husserl una capa noemática que corresponde a «un modo de ser original», a «un ser al estado salvaje». Ve ahí un «logos del mundo estético»¹⁷, el que caracteriza en *Lo visible y lo invisible* como:

Ese *logos* que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible, en tanto que varía alrededor de un cierto tipo de mensaje, cuya idea sólo podemos tener por nuestra participación carnal a su sentido, haciendo nuestra a través de nuestro cuerpo su manera de «significar»¹⁸.

El trazo, la «línea sinuosa» del pintor o «el paso del pincel»¹⁹ harán esta «textura de la experiencia», ese «estilo primero mudo»²⁰. Para dedicarse al «logos del mundo estético», el pintor desarrolla su aptitud para ver, en el pleno sentido de la palabra; según el filósofo, en el texto que termina en el Tholonet durante el verano de 1960, «la visión no es cierto modo del pensamiento o presencia a sí mismo: es el medio que me es dado para estar ausente de yo mismo, asistir desde adentro a la fisión del ser, al término de la cual solamente me cierro a mí»²¹. Los escritos de los pintores que Merleau-Ponty califica de «modernos» rebosan de declaraciones que hacen eco a las del filósofo, pero, si hace una rápida referencia a Delaunay, es Klee quien le sirve de guía y testigo para afirmar que «la visión es el encuentro, como un cruce de todos los aspectos del ser»²². Nadie duda, por lo

¹⁶ Ibidem, p. 68.

¹⁷ MERLEAU-PONTY, M., «Husserl et la notion de nature», en *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier, Lagrasse, 2000, p. 229. Son las notas tomadas por Xavier Tilliette.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964, p. 261. Traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, p. 159.

²¹ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 81.

²² Ibidem, p. 86.

tanto, que el filósofo contribuya a valorar mucho el trabajo del pintor. La espera creada y la orientación de la mirada que resultan de la ontología de Merleau-Ponty enfocan la atención sobre unas obras susceptibles de establecer con el mundo una relación primordial olvidada, de restituir «un vínculo con el mundo que precede al pensamiento propiamente dicho»²³.

Entendemos así el eco de la «prehistoria» invocada en la *Fenomenología de la percepción*, en el capítulo dedicado al «sentir»; más que ser una historia verdadera, indicaba Merleau-Ponty, la percepción atesta y renueva en nosotros una «prehistoria»²⁴. El pintor, a los ojos del filósofo, es doblemente concernido por la «primacía de la percepción»: ha entendido, antes que el filósofo y a pesar de las costumbres comunes, el misterio de esa donación primaria, busca recuperarla en su verdad a partir de una implicación asumida, y en un segundo movimiento, expresa esa relación al mundo en un objeto que sólo solicita a su vez la percepción. Filósofo porque ha entendido que percibir es acceder al ser, el pintor busca una experiencia del mundo en la cual real y ser son sinónimos: su primera preocupación es ontológica; se siente menos concernido por la percepción que por la visión. Klee lleva literalmente a Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* a recoger sus palabras para «dar la fórmula ontológica de la pintura»²⁵, e invoca «la parte de lo invisible vislumbrada ocultamente»²⁶, o, para recordar las palabras de Klee inscritas en la tumba del pintor: «Soy imperceptible en la inmanencia»²⁷.

Si uno hace con mucho gusto referencia a esos lindos textos de la ontología de Merleau-Ponty es a veces en detri-

²³ MERLEAU-PONTY, M., «Le mouvement philosophique moderne», en *Parcours, 1935-1951*, Verdier, Lagrasse, 1997, p. 66. Es un texto de 1946.

²⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 277.

²⁵ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 87.

²⁶ *Ibidem*, p. 85.

²⁷ *Ibidem*, p. 87.

mento de una relectura de pasajes de las obras anteriores en los que el filósofo abre una ventana hacia lo que lleva al pintor a la visión. Es Cézanne entonces quien le lleva hacia el taller del pintor y le incita a proponer unos análisis extremadamente concretos y de una gran perspicacia. Merleau-Ponty deja pensar que el hecho pictórico se inaugura mucho antes de que la obra se esboce, en el camino que precisamente lleva a la visión. La pintura conduce de nuevo «a la visión de las mismas cosas»²⁸, a condición de que el pintor se libere a una ascesis preparatoria de su práctica pictórica: su visión es el resultado de un esfuerzo constante y de una gran tensión²⁹. Desvelamos en la *Fenomenología de la percepción* en qué medida este esfuerzo constituye una verdadera prueba a través de una ruptura de tono muy abrupta que abre hacia un abismo, que «agujerea» el propósito. Merleau-Ponty empieza, nos acordamos, por llamar la atención acerca de la armonía que caracteriza la manera más común, primera y sencilla de habitar el mundo, tanto natural como cultural: describe cada vez una relación de adaptación, de familiaridad, de simbiosis. En dos ocurrencias muestra cómo la conciencia perceptiva, «atascada en su objeto»³⁰, se establece a la manera del «se», antes de que un «yo» otro pueda ser formulado de un modo general, muestra cómo lleva una «vida anónima»³¹. El lector no espera dejar esa tonalidad feliz, cuando el filósofo anuncia, sin embargo, que ese nivel de percepción disimula una realidad ajena al hombre, una realidad que ya no parece ser hecha a su intención: un acento patético colora unos pequeños extractos que consideran a un hombre aislado ante las cosas y los demás. Por lo general, escribe Merleau-Ponty:

²⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Causeries 1948*, op. cit., p. 53.

²⁹ Este término hace referencia al *tonos* de los estoicos. Una muy linda tesis llamó la atención sobre la fuerza del imaginario en los pintores. Véase LONG, O., *L'œuvre comme exercice spirituel, l'inspiration stoïcienne des artistes, l'exemple de Poussin et de Cézanne*, leída en París X-Nanterre, en noviembre de 2007.

³⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 149.

³¹ *Ibidem*, p. 399.

Nuestra percepción, en el contexto de nuestras preocupaciones, se para en las cosas justo lo suficiente para encontrar su presencia familiar y no lo suficiente para redescubrir lo que ahí se esconde de inhumano. Pero la cosa nos ignora, se apoya en sí misma. Lo veremos si ponemos entre paréntesis nuestras preocupaciones y detenemos nuestra atención metafísica y desinteresada sobre ella. Es entonces totalmente hostil y ajena, ya no es para nosotros un interlocutor, sino otro decididamente silencioso, un sí que se nos escapa tanto como la intimidad de una conciencia ajena³².

Es pintor, a los ojos de Merleau-Ponty, quien es precisamente «capaz de esa visión que va hasta las raíces, por debajo de la humanidad constituida»³³. Cézanne se arriesga a la prueba de un «mundo sin familiaridad», hace el sacrificio de la comodidad y de la eficacia que resultan de la manera común de frecuentar al mundo en un negocio fácil y corriente:

La pintura de Cézanne pone entre paréntesis sus costumbres y revela el fondo de la naturaleza inhumana sobre la cual el hombre se instala³⁴.

La vocación del pintor exige una renuncia tal, la pérdida de toda afinidad con el mundo y la soledad; supone un trabajo sobre sí previo a toda pintura y constantemente hecho. Percibir, para el pintor, no es evidente; la percepción, para hacerse pictórica, supone una vida dedicada a la pintura y una relación al mundo ordenada a ese objetivo. Ya no se trata de percibir «a la manera del uno»³⁵, pero tampoco se trata de instalar la humanidad frente a la inhumanidad de la naturaleza a partir de una concepción cartesiana del sujeto. La pérdida de la familiaridad y de la facilidad tiene por con-

³² Ibidem, p. 372.

³³ MERLEAU-PONTY, M., «Le doute de Cézanne», en *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1948, p. 28.

³⁴ Ibidem.

³⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 277.

dición un abandono absoluto de uno mismo, y lleva a uno a aceptar un imponer irreductible. La experiencia perceptiva buscada exige la renuncia a la esperanza de dominar el mundo, de «constituirlo»: el «*quale* visual» —indica Merleau-Ponty con la fórmula de Delaunay— «me da y me da sólo la presencia de lo que no soy yo, de lo que es sencilla y plenamente»³⁶; nunca podría, como señala el prólogo de la *Fenomenología de la percepción*, dar totalmente la razón «de la facticidad del mundo»³⁷. De eso el pintor no deja de convenirse, se obliga día tras día a esa dolorosa constatación para «hacer revivir el mundo percibido que se nos esconde por todos los sedimentos del conocimiento y de la vida social»³⁸, para ir hacia lo que presenta para siempre la opacidad de un hecho establecido. El paso por el taller del pintor permite a Merleau-Ponty enseñar de manera casi trágica nuestra relación con el mundo y la naturaleza: mientras que el filósofo partía de la relación feliz y sin historias, característica de la experiencia perceptiva común, mientras arraigaba la dimensión del humano en un sensible condescendiente, en el cual ésta se inserta, y describía la existencia humana en un mundo domesticado, la experiencia del pintor se abre hacia un abismo por el cual transitan las interrogaciones sobre el lugar del hombre en la naturaleza y el enigma de la visibilidad; la preocupación ontológica atormenta al pintor, y Merleau-Ponty lo sabe entender. Porque hay pintores, la meditación del filósofo se ve invitada a hacerse más segura de sí misma, pero también más sombría y más exigente. El sexto texto de las *Conversaciones* retoma un término que Merleau-Ponty, como demuestra magistralmente Emmanuel de Saint Aubert, extrae de Simone de Beauvoir³⁹: los objetos

³⁶ MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, op. cit., p. 84.

³⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. XII.

³⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Causeries 1948*, op. cit., p. 53.

³⁹ SAINT AUBERT, E. DE, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, J. Vrin, París, 2004. Véanse en especial los capítulos «Le sang des autres. Merleau-Ponty et Simone de Beauvoir» y «Le sang des choses ou la blessure de l'être».

pintados en el cuadro, lejos de ser familiares, nos molestan, y, por así decirlo, «sangran frente a nosotros»⁴⁰. De la sangre de las cosas pintadas al concepto de carne las bases están sentadas.

La reflexión estética, desde Baumgarten, y en la continuidad con los poéticos, pensó conjuntamente la experiencia del pintor, desde su preparación a la pintura hasta la realización de su obra y lo que ve el espectador que la contempla. Merleau-Ponty no contraviene esta manera de pensar: todo ocurre como si el cuadro que resulta de una vida dedicada a la pintura indicara a la persona que lo percibe la vía para seguir, para reencontrar una experiencia parecida a la del pintor, una «visión» muy diferente de la percepción común. En *El ojo y el espíritu*, el filósofo adopta la posición del que contempla para hacer la constatación:

El «instante del mundo» que Cézanne quería pintar y que pasó hace tiempo ya, sus cuadros nos lo siguen transportando, y esa montaña Sainte-Victoire se hace y se re-hace de una parte del mundo a la otra, de otra manera, pero no menos enérgicamente que en la dura roca cerca de Aix⁴¹.

No se trata de considerar que el pintor se contente con dar al paisaje un toque personal o la emoción que lo anima: si lo hace, sobre todo hace mucho más, da la verdad del paisaje, el ser que se dice ahí, lo que vincula lo sensible a nuestro cuerpo, y al final la unidad de lo que el filósofo llama «la carne». El cuadro enseña a percibir y da para pensar la percepción. La pintura es más fuerte que la filosofía cuando se trata de llegar a la escuela de la percepción: el regreso al mundo percibido hecho a partir de la filosofía permite reencontrar lo irreflexivo a través de la meditación de una reflexión, pero, como dice la conferencia de 1946, «lo irreflexivo al cual se vuelve no es el de antes de la filosofía o el de antes de la reflexión. Es el irreflexivo conquistado por la refle-

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Causeries 1948*, op. cit., p. 53.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 35.

ción»⁴². La pintura, ella sí, no se aleja de la percepción, invita a percibir un artefacto que corona la larga fase de un trabajo que depende tanto de la ascesis como del oficio. Ya que es dada a la percepción, la obra pictórica, expresión de lo que la ha preparado, abre una vía que genera una experiencia análoga a la efectuada por el pintor, en la economía del esfuerzo que ahí llevó. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty piensa el arte como «el grito inarticulado evocado por Hermes Trimegisto»: «Una vez ahí, despierta en la visión ordinaria de las potencias durmientes un secreto de preexistencia»⁴³. Ese poder de la obra de transmitir una experiencia, de instaurar en el que la mira una nueva relación al mundo que implica también una transformación de sí, Merleau-Ponty lo entiende y lo expresa no en el marco de una filosofía del arte, y menos aún en el de una estética, sino a partir de la frecuentación, en el filósofo, de las obras y de los escritos de los pintores. De la estética, por cierto, como muchos fenomenólogos, desconfía, hasta precisar a los agregados en 1938 que el estudio del «fenómeno del arte (...) no se confunde con las cuestiones de estética»⁴⁴. Lo que escapa a la estética es el nacimiento del pintor en las cosas «como por concentración y llegada a sí de lo visible», o, como lo llama Merleau-Ponty, el carácter «autofigurativo» del cuadro que enseña «cómo las cosas se hacen cosas y el mundo, mundo»⁴⁵.

En la filosofía y en su progreso hacia la ontología hay que buscar una vía para elucidar el misterio de una aportación de la obra que exceda lo que dice o lo que da a ver. Pero el filósofo encuentra, sin embargo, el vocabulario que busca bajo la pluma del poeta: la idea de un co-nacimiento/co-nocimiento (*co-naissance*) se alimentó de la relación con Claudel, como establece Emmanuel de Saint Aubert⁴⁶ o

⁴² MERLEAU-PONTY, M., *Le primat de la perception...*, op. cit., pp. 55-56.

⁴³ MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, op. cit., p. 70.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M., «L'agrégation de philosophie», en *Parcours, 1935-1951*, op. cit., p. 56.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, op. cit., p. 69.

⁴⁶ SAINT AUBERT, E. DE, op. cit., pp. 234-255.

como afirma Nicolas Castin, que subraya la permanencia de las referencias de Merleau-Ponty a Claudel y la fuerza de esta inspiración:

Esas referencias actúan, en efecto, como ejemplos, pero también de manera más honda aún, como motivaciones del pensamiento filosófico. Traducen una congruencia íntima entre ciertos entendimientos compartidos, un fecundo territorio común, que muchas tesis desarrolladas en el *Arte poética* de Claudel avalan; evocan de manera a veces confusa las que Merleau-Ponty llevará hacia su desenlace teórico unos cincuenta años más tarde⁴⁷.

Si Merleau-Ponty se abstiene de citar a Claudel cuando «une *nacimiento y conocimiento* en un pensamiento de la co-existencia generalizada»⁴⁸, desde *La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*, no hay por qué asombrarse, el filósofo solía hacer ese tipo de omisiones. El co-nacimiento/co-nacimiento (*co-naissance*), escribe Saint Aubert, «designa el hecho de que el sujeto de la sensación es a la vez activo y pasivo», que es «una potencia que co-nace/co-noce (*co-naît*) en un cierto medio de existencia»⁴⁹. También es el término que define la ontología en 1958: Saint Aubert nota en el volumen de *Ser y mundo* depositado en la Biblioteca Nacional la afirmación de que «la ontología consiste en “formular” al hombre como nacimiento y conocimiento»⁵⁰. De la fenomenología de la percepción a la ontología de la co-existencia, lo que se juega es «nuestro compromiso en una simultaneidad sensible que nos provoca a co-nocer/co-nacer»⁵¹. Las *Conversaciones* no dejan de recordar que el arte moderno busca hacer vivir la experiencia

⁴⁷ CASTIN, N., «Le promeneur claudélien», en CASTIN, N., y SIMON, A. (eds.), *Merleau-Ponty et le littéraire*, École Normale Supérieure, París, 1997, p. 84.

⁴⁸ SAINT AUBERT, E. DE, op. cit., p. 236.

⁴⁹ Ibidem. Saint Aubert cita a MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 245.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, p. 245.

del co-nacimiento, y en *El ojo y el espíritu* celebra el nacimiento continuado propuesto por el hecho pictórico, ya que «la interrogación de la pintura aspira en todos casos a esta génesis de las cosas en nuestro cuerpo»⁵². Hay un co-parto (*co-enfancement*) de la obra y del artista y un co-parto del cuadro percibido y del que lo percibe: percibir según las exigencias del artista también es nacer a sí mismo. Un «imaginario de la superposición», para retomar la acertada expresión de Saint Aubert⁵³, permite entender la especificidad de la experiencia artística, por una parte, y, por la otra parte, de la obra, tanto desde el punto de vista del pintor como del espectador; lo que está en tela de juicio aquí es una modalidad del conocimiento que se basa en un co-nacimiento:

Aprehender un sentido y configurárselo, re-entender la intención y participar en ella, forman un solo compromiso afectivo-cognitivo, corporal y espiritual, en el corazón de la carne como manera del ser al mundo⁵⁴.

La ontología de la carne funda el co-nacimiento/co-nacimiento (*co-naissance*) en la percepción y la posibilidad de pensar lo eficaz, lo operativo de las obras.

Tenemos todavía que acercarnos a este poder de las obras y entender por qué no está dado a todas. Merleau-Ponty, uno de los pocos fenomenólogos que toma a su cargo la modernidad pictórica a través de un largo espectro que va del surrealismo hasta la abstracción, precisa en las *Conversaciones* que por arte y pensamiento modernos entiende «el arte y el pensamiento desde hace cincuenta o setenta años»⁵⁵. Se interroga, sin embargo, implícitamente acerca de las características de un arte que responde a sus expectativas. ¿Cómo es que una obra da más de lo que enseña? ¿Cómo plantea el

⁵² MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 30.

⁵³ SAINT AUBERT, E. DE, op. cit., p. 216.

⁵⁴ SAINT AUBERT, E. DE, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, J. Vrin, París, 2005, p. 151.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Causeries 1948*, op. cit., p. 11.

problema de la visibilidad? ¿Qué es lo que le permite abrir un mundo? Sólo es operante con la condición de haber alcanzado una autonomía de expresión. El espectador o el pintor trabajando comparten la misma postura frente a la obra a partir del momento en el que el pintor se aleja de la obra para mirar el cuadro haciéndose. Merleau-Ponty habla de *revés* y de *derecho* cuando describe a Matisse trabajando, y si el revés sigue siendo el secreto del pintor en el ejercicio de la pintura, el derecho, que el filósofo describe como «la abertura del sol»⁵⁶ provocada por el gesto del artista, sólo tiene una lectura:

Se trata, como para la percepción de las mismas cosas, de contemplar, de percibir el cuadro según las indicaciones mudas de todas partes que me dan los trazados de pintura puestos en la tela, hasta que todas, sin discurso y sin razonamiento, se componen en una organización estricta en la cual se siente que nada es arbitrario, aun cuando uno no es capaz de rendir razón de esto⁵⁷.

Lo que se expresa a través de la metáfora de la abertura del sol está retomado en 1959 en la noción de «imposición empírica». Merleau-Ponty designa con esas palabras una «regulación intrínseca» que «consiste en definir cada ser percibido por una estructura o un sistema de equivalencias alrededor del cual está dispuesto»⁵⁸. El filósofo señala a partir de 1945 que la meditación de Cézanne «se acababa repentinamente», cuando el pintor «tenía su motivo»⁵⁹. Describe al pintor pintando «por todas partes a la vez» y el acceso a la autonomía de la imagen: «La imagen se saturaba, se unía, se dibujaba, se balanceaba, todo al mismo tiempo llegaba a madurez»⁶⁰. ¿No será el mismo fenómeno que describe en 1959

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, M., «Le langage indirect et les voix du silence», en *Signes*, op. cit., p. 57.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Causeries 1948*, op. cit., p. 57.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 261.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M., «Le doute de Cézanne», op. cit., p. 29.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 29-30.

cuando, después de la definición que acabo de citar, precisa que, de esa imposición empírica, «el trazo del pintor —la línea fluctuante— o el paso del pincel es la evocación perentoria»⁶¹? El filósofo invoca en 1945 la manera que tenía Cézanne de sentirse pensado por el paisaje y llevado por lo que se vuelve visión: el arte «es una operación de expresión» que requiere un esfuerzo constante y no siempre tiene éxito.

Lo que hace eco a la visión del pintor y rinde posible la visión en el espectador es la imagen cuando, autónoma, existe. El objetivo del pintor es común a los que, como el artista o el filósofo, lejos de contentarse con crear o expresar una idea, quieren «despertar las experiencias que lo arraigarán en las demás conciencias». La imagen, distinta de la cosa como del objeto banal, habla sin socorro: «Si la obra es acertada, tiene el extraño poder de enseñar sobre sí misma»⁶². De hecho, Merleau-Ponty excluye toda ayuda externa para que la expresión produzca su magia:

El pintor sólo pudo construir una imagen. Hay que esperar a que esa imagen se anime para los demás. Entonces la obra de arte habrá unido esas vidas separadas, ya no existirá sólo en una de ellas como un sueño tenaz o un delirio persistente, o en el espacio como una tela colorada, vivirá indivisa en varias mentes, presuntamente en toda mente posible, como una adquisición para siempre⁶³.

La autonomía de la imagen se debe entonces pensar no como lo que designa el acabamiento del cuadro, sino como lo que efectúa y transmite el milagro de la expresión, la oferta compartida, como escribe el filósofo en 1952: «La obra acabada, por lo tanto, no es la que existe en sí como una cosa, sino la que alcanza a su espectador, lo invita a retomar el gesto que la ha creado y, saltando los intermediarios, sin otro guía que un movimiento de la línea inventada, un tra-

⁶¹ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 261.

⁶² MERLEAU-PONTY, M., «Le doute de Cézanne», op. cit., p. 33.

⁶³ *Ibidem*, p. 34.

zado casi incorporal, lo invita a alcanzar el mundo silencioso del pintor, que a partir de entonces es proferido y accesible.⁶⁴ Si resaltamos el término de imagen bajo la pluma de Merleau-Ponty se puede pensar que, en la concepción de la imagen, que elabora en una total oposición a Sartre, el cuadro comparte con otras expresiones artísticas la calidad de imagen. Por lo menos, se puede admitir que hay imágenes literarias, cinematográficas o escénicas que demandan el mismo acceso a madurez. La autonomía de las imágenes o de las obras no se conquista cuando el artista accede para sí mismo a «su propia voz», cuando la visión da luz a un estilo entendido como «una exigencia resultante de ella»⁶⁵.

En efecto, sólo puede haber un hecho pictórico o, de hecho, artístico en general, en la adquisición de un estilo. Merleau-Ponty trabaja la noción cuando se sitúa con respecto a Malraux en 1952, y ya vemos aparecer el término de institución para indicar el progreso del pintor en su operación de expresión, que adquiere poco a poco: «Es capaz (...) de ir en el mismo sentido “más allá”, como si cada paso dado exigiera y rindiera posible otro paso, como si cada expresión acertada prescribiera al autómatas espiritual otra tarea o fundiera una institución cuya eficacia nunca terminará de experimentar»⁶⁶. El estilo «verdaderamente pictórico», como lo hemos llamado, se esboza «en la percepción del pintor» antes de afirmarse en el cuadro. Merleau-Ponty entonces habla de él en términos de ritmo o de lenguaje. Este «esquema interior» que une la visión y la obra se da para el espectador como si la firma del artista expresara la especificidad de un «comercio con el mundo» a partir de «emblemas»: «El estilo es para cada pintor el sistema de equivalencias que se constituye para esa obra de manifestación, el índice universal de la “deformación coherente” por la cual concentra el sentido

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, M., «Le langage indirect et les voix du silence», op. cit., p. 64.

⁶⁵ Ibídem, pp. 66-67. Merleau-Ponty recuerda que Malraux, en sus mejores fragmentos, dice que «la percepción ya estiliza».

⁶⁶ Ibídem, p. 66.

todavía disperso en su percepción y lo hace existir expresamente.⁶⁷ El pintor percibe como pintor, su mirada organiza una coherencia que suelda lo visible y el significado, que ordena al invisible llamado por lo visible. El filósofo describe el trabajo del pintor en su relación perceptiva al mundo en unos términos que evocan la práctica del escultor o la del cineasta: «Preserva en lo inaccesible lleno de las cosas algunos huecos, algunas fisuras, algunas figuras y algunos fondos, un arriba y un abajo, una norma y una desviación»⁶⁸. El estilo se forma, por lo tanto, por así decirlo, en el entre-dos de la relación perceptiva y del proyecto pictórico, en ese instante fuera del tiempo donde se forja la visión en el nacimiento de la imagen.

Merleau-Ponty se interesa por una anécdota contada por Malraux y a menudo anotada: un hotelero de Cassis se asombró de encontrar a Renoir «trabajando frente al mar» pintando el río de las *lavandières*. El mismo Malraux emplea la palabra «visión»: «Su visión era menos una manera de mirar al mar que la secreta elaboración de un mundo al cual pertenecía esta profundidad de azul que retomaba de la inmensidad»⁶⁹. Merleau-Ponty comenta, haciendo un especial hincapié, que «cada fragmento del mundo (...) contiene toda especie de figuras del ser (...), evoca una serie de posibles variantes y enseña, más allá de sí mismo, una manera general de decir el ser». El filósofo evoca entonces la diferencia entre el espectador de un cuadro de Renoir que reencontrará ahí el estilo del pintor y la convicción de Renoir de «deletrear la naturaleza en el mismo instante en el cual la crea de nuevo»⁷⁰. Entendemos el eco de la tercera crítica kantiana cuando tiene en cuenta la preocupación de una expresión artística de pasar por natural. Merleau-Ponty sugiere, sin embargo, otra cosa: toma el ejemplo de Cézanne, que quiere «engendrar el

⁶⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 70. Merleau-Ponty cita a Malraux en *La création artistique*, op. cit., p. 113.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 70.

contorno y la forma de los objetos como la naturaleza los engendra ante nuestros ojos: por el arreglo de los colores»⁷¹. En esta operación, el pintor busca restituir el mundo tal y como se nos presenta «en el contacto con el que nos da la percepción»⁷². El filósofo interpreta la búsqueda del pintor en la óptica de una reflexión ontológica más que en la de una notación relativa al oficio: lo que importa en primer lugar, en los ojos del pintor, es la convicción, compartida por el hombre moderno, cualquiera que sea su práctica, de que sólo existe el mundo y que todo empieza por la donación perceptiva. El estilo del pintor se afirma cuando ya no tiende hacia la restitución de la realidad, cuando logra ir más allá, como hizo Van Gogh buscando «restituir el encuentro de la mirada con las cosas que la solicitan, del que tiene que ser con lo que es»⁷³. La imagen adquiere entonces una extraña presencia cuya responsabilidad escapa al pintor: «Cada algo de visual, todo individuo que sea, funciona también como dimensión, porque se da como resultado de una dehiscencia del ser»⁷⁴.

El hecho pictórico o artístico, a través de la noción de estilo, nos confronta con una concepción de la expresión que se basa en la unión paradójica de un esfuerzo constantemente sostenido y de una impotencia radical en cuanto a lo que puede orientar la práctica:

Como la operación del cuerpo, la de las palabras o de las pinturas queda oscura para mí: las palabras, los trazos, los colores que me expresan salen de mí como mis gestos, me son arrancados por lo que quiero decir, como mis gestos por lo que quiero hacer. En ese sentido, hay en toda expresión una espontaneidad que no sufre consignas, ni siquiera las que yo quisiera darme a mí mismo⁷⁵.

⁷¹ MERLEAU-PONTY, M., *Causeries 1948*, op. cit., p. 19.

⁷² *Ibidem*, p. 20.

⁷³ MERLEAU-PONTY, M., «Le langage indirect et les voix du silence», op. cit., p. 71.

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 85.

⁷⁵ MERLEAU-PONTY, M., «Le langage indirect et les voix du silence», op. cit., p. 94.

La lección va más allá del arte, como escribe Merleau-Ponty a partir de 1946: «No creo que se pueda hacer una sociedad, ni una política, ni, con mayor razón, un arte, a fuerza de “imperativos”. (...) Concretamente, la obra y la acción forman parte de una sola vida humana que se expresa lo mejor que puede»⁷⁶. Cuanto más afina Merleau-Ponty sus análisis de la creación artística, en paralelo con la elaboración de su ontología, más supone el gesto expresivo un abandono de sí y una renuncia a todo voluntarismo. El tema de la reversibilidad en *El ojo y el espíritu* lleva a la evocación del pintor como personaje vivo en la fascinación:

Sus acciones más propias —sus gestos, sus trazos que sólo pueden ser suyos, y que para los demás serán revelación, ya que no tienen las mismas carencias que él— le parece que emanan de las mismas cosas, como el dibujo de las constelaciones. Entre él y lo visible los papeles se invierten inevitablemente⁷⁷.

Merleau-Ponty reencuentra las palabras de los pintores que evocan la inspiración:

Hay realmente inspiración y espiración del ser, respiración en el ser, acción y pasión tan poco discernibles que ya no se sabe quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado⁷⁸.

Es Paul Klee otra vez quien le permite al filósofo escribir:

Imposible decir que aquí acaba la naturaleza y empieza el hombre o la expresión. Por lo tanto es el mismo ser mudo que llega a manifestar su propio sentido⁷⁹.

¿Cuál es entonces el lugar del trabajo en la práctica del pintor? ¿Cómo pensar ese momento en el cual se unen lo

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, M., «Faut-il brûler Kafka?», en *Parcours, 1935-1951*, op. cit., p. 69.

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 31.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 31-32.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 87.

singular y lo universal en la producción de una imagen? ¿No será el hecho pictórico, conforme Merleau-Ponty va progresando en su búsqueda de la ontología, abandonado en beneficio de una operación expresiva que incumbe al ser y de la cual el pintor sólo sería la mano ciega? Michel Haar, en una crítica mordaz de la filosofía de Merleau-Ponty sobre el arte, le reprocha no hacer intervenir «en la estilización la *ficción*, la ruptura radical y arbitraria con la verdad perceptiva»⁸⁰. He intentado mostrar que la percepción del pintor, lejos de ser natural o común, se adquiere al cabo de un largo ejercicio, y que se puede considerar que este ejercicio insutura la dimensión de lo ficticio. No creo que se pueda decir, como hace Haar, que Merleau-Ponty reflexiona «como si la pintura no tuviera que inventar sus estilos»⁸¹: la «deformación coherente» que el pintor elabora desde la percepción pictórica que tanto esfuerzo le exige es una herramienta totalmente impregnada de imaginario, elaborada cuando lo real está visto desde la perspectiva de la expresión, y que se afirma como una propuesta artística o cultural. Si el pintor busca la verdad de lo visible, también la busca en lo que no está dicho por lo visible. Lo visible al cual da luz el paisaje-imagen no es el equivalente del paisaje natural; el cuadro o la obra de arte, por ser dados a ver, pertenecen al «mundo cultural». La dimensión ficticia se anuncia a través de las «discordancias internas» en el cuadro y se retoma cuando quien contempla la obra opera ahí «unos retoques ficticios»⁸². A la invocación de la imagen hay que vincular una problemática de lo imaginario, como hace el filósofo para decir, a partir de la duplicidad del sentir, que «la casi presencia y la visibilidad inminente (...) hacen todo el problema de lo imaginario»⁸³. Al contrario que Sartre, Merleau-Ponty arraiga la imaginación

⁸⁰ HAAR, M., «Peinture, perception, affectivité», en RICHIR, M., y TASSIN, É. (eds.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 108.

⁸¹ Ibidem.

⁸² MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 79.

⁸³ Ibidem, p. 23.

en lo real, no se plantea otra realidad fuera de la tejida por lo imaginario. La visión, dice Merleau-Ponty, está tapizada en su interior por la «textura imaginaria de lo real»⁸⁴. Es el ser quien está lleno de lo imaginario. A lo mejor se puede formular la hipótesis de que lo invisible llamado lo imaginario es «la trascendencia pura, sin máscara óptica»⁸⁵.

Pero, para reflexionar de nuevo sobre esa objeción de Michel Haar, conviene dejar las consideraciones ontológicas para reencontrar al pintor trabajando y sacar a la luz cómo las cuestiones del taller sirven de brújula a Merleau-Ponty para combinar percepción y ficción, tanto en la creación de la obra como en la articulación de lo real y de lo imaginario.

Para terminar esta lección con la sencilla indicación de una dirección para seguir voy a intentar reencontrar, a través de un tema que estructura musicalmente la reflexión de Merleau-Ponty, el momento en el cual, en la práctica del pintor, se establecen las equivalencias. Encontrar su estilo supone a la vez la renuncia al dominio (el estilo no es la manera) y el afinamiento de una habilidad técnica particular (el estilo depende del oficio). Lo que el estilo implica es una mezcla de pasividad y actividad.

Les invito a que lean con mucha atención cómo el filósofo retoma en tres ocurrencias, en sus textos, una misma anécdota, uniendo a Cézanne y a Balzac. El origen se puede encontrar en las entrevistas de Gasquet con Cézanne, cuando el pintor se refiere a Poussin como un maestro, a quien le pide que «le rinda a sí mismo»⁸⁶ y que le aconseja que «desdén la opinión» y «tema el espíritu literador», antes de declarar, retomando su paleta para el retrato del padre de Gasquet:

Me gustaría verlos ahí, frente a ti, a todos esos que escriben acerca de nosotros, con mis tubos y pinceles... Al diablo, si supieran cómo uniendo un verde matizado a un rojo se entristece una boca o se hace sonreír una mejilla. Bien sienten, ustedes,

⁸⁴ Ibídem, p. 24.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 283.

⁸⁶ CÉZANNE, P., *Conversations avec Cézanne*, op. cit., p. 150.

cómo cada trazo de pincel que doy es un poco de mi sangre mezclada con un poco de sangre de su padre, en el sol, en la luz, en el color, y que hay un misterioso intercambio que va desde su alma, que ignora hasta mi ojo que lo recrea, y donde se reconocerá (...). Tenemos que vivir de acuerdo mi modelo, mis colores y yo, matizar juntos el mismo minuto que pasa⁸⁷.

Poco después el pintor evoca, dirigiéndose a su modelo, la manera de la que resulta, pincelada por pincelada, desconfiando tanto de la emoción excesiva como de la mirada fría y de la convención de escuela:

Si tejo alrededor de tu mirada la infinita red de pequeños azules, de los marrones que ahí están, que se mezclan ahí, te haré mirar como miras, sobre mi cuadro⁸⁸.

Cézanne, para acabar, habla de la unidad que quiere conceder a la obra co-estableciendo el color y el dibujo en lugar de distinguirlos: «Cuando el color está en su riqueza, la forma está en su plenitud»⁸⁹. Este balance entre el color y el dibujo, que se han vuelto indiscernibles, es un problema del pintor, al cual opone las cuestiones y procesos literarios, las metáforas y las comparaciones, que no hay que querer trasladar en la pintura:

El contraste y las relaciones de los tonos, ése es el secreto del dibujo y del modelado (...), todo lo demás es poesía. Que hay que tener en la mente a lo mejor, pero que nunca se debe, bajo pena de literatura, intentar poner en su cuadro. Viene ahí por sí misma⁹⁰.

Cézanne toma entonces como ejemplo una frase de Balzac que le permite demostrar que el pintor fracasaría al transcribir término por término el hecho literario, y concluye:

⁸⁷ Ibidem, pp. 151-152.

⁸⁸ Ibidem, p. 153.

⁸⁹ Ibidem, p. 158.

⁹⁰ Ibidem.

En la pintura hay dos cosas: el ojo y el cerebro. Ambos deben ayudarse mutuamente, hay que trabajar en su desarrollo mutuo, pero como pintor: con el ojo, por la visión acerca de la naturaleza; con el cerebro, por la lógica de las sensaciones organizadas que da los medios de expresión⁹¹.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty evoca en dos ocurrencias esas declaraciones de Cézanne. La primera vez cuando establece:

La naturaleza enigmática del propio cuerpo que vemos secretar un sí mismo, un sentido que no le llega de ninguna parte, proyectarlo sobre su entorno material y comunicarlo a los demás sujetos encarnados⁹².

Empieza por condensar dos de las conversaciones de Cézanne citadas por Gasquet:

Cézanne decía de un retrato: «Si pinto todos los pequeños azules y todos los pequeños marrones, hago que él mire como mira (...). Al diablo, si supieran cómo uniendo un verde matizado a un rojo se entristece una boca o se hace sonreír una mejilla»⁹³.

El filósofo ve en esta operación la revelación «de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo vivo», que se extiende a todo lo sensible y que nos hace entender «el milagro de la expresión». Merleau-Ponty cita también el principal extracto de la entrevista de Cézanne:

Balzac describe en *La piel de zapa* un «mantel blanco como una capa de nieve frescamente caída y sobre la cual se elevaban simétricamente los cubiertos coronados de pequeños panes dorados». «Durante toda mi juventud, decía Cézanne, he querido pintar eso, esa capa de nieve fresca... ahora sé

⁹¹ *Ibidem*, p. 159.

⁹² MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 230.

⁹³ *Ibidem*.

que sólo hay que querer pintar “se elevaban simétricamente los cubiertos y los pequeños panes dorados”. Si pinto “coronados” estoy perdido, ¿entienden? Y si realmente balanceo y matizo mis cubiertos y mis panes como en la naturaleza pueden estar seguros de que las coronas, la nieve y toda la pesca ahí estarán⁹⁴.

El único comentario hecho por Merleau-Ponty en este fin de párrafo es una frase: «El problema del mundo, y para empezar el del propio cuerpo, consiste en que todo ahí reside.» La preocupación del filósofo, por lo tanto, no es la operación del pintor; invoca al pintor sólo para testimoniar la inmanencia del sentido a la que lo lleva y para prohibir en cierta forma salir de lo visible para buscar su significado.

La segunda ocurrencia de la anécdota sólo está implícita, interviene mucho después en el mismo texto, en el momento en que se produce el cambio de tono del cual ya he hablado, cuando prestamos a la cosa «una atención metafísica y desinteresada». Merleau-Ponty recuerda entonces que la cosa, como la cara, se ofrece en una comunicación perceptiva ya impregnada de su expresión. Resume, para apoyar su demostración sobre la autoridad y la experiencia del pintor, la manera en que Cézanne obtiene una expresión a partir del arreglo de los colores en el caso del retrato, y asocia a ello la «moral» extraída del fracaso de pintar lo que Balzac describe: «En sus obras de juventud, Cézanne buscaba pintar ante todo la expresión, y por eso no la encontraba.» Extrañamente, hallamos aquí, sin que el relato de la experiencia de este fracaso esté retomado, el comentario ausente en el extracto que contaba la experiencia de Cézanne:

Aprendió poco a poco que la expresión es el lenguaje de la cosa misma y nace de su configuración. Su pintura es un ensayo para alcanzar la fisonomía de las cosas y de las caras por la restitución integral de su configuración sensible. Es lo que la naturaleza hace sin esfuerzo en cada momento. Por eso es

⁹⁴ Ibidem.

por lo que los paisajes de Cézanne son «los de un pre-mundo en el cual aún no había hombres»⁹⁵.

Merleau-Ponty sigue retomando la idea de que la cosa sólo es significativa por «la organización misma de sus aspectos sensibles», afirmando entonces que en lo «real», entendido como medio, cada momento es «sinónimo de los demás», «los aspectos se significan uno y otro en una indiferencia absoluta». Cézanne reaparece, citado esta vez, cuando asocia dibujo y color. La lección sacada por el filósofo interviene poco después: «La maravilla del mundo real es que, en él, el sentido se une a la existencia y lo vemos instalarse en ella de veras»⁹⁶. Es difícil no considerar esa segunda ocurrencia como una forma de redundancia en la presentación del filósofo, aunque el comentario, que ya es más acertado, salta muy rápido para introducir la noción de estilo a partir de una analogía entre el mundo y el individuo: «Experimento la unidad del mundo como reconozco un estilo»⁹⁷, nota Merleau-Ponty. Todo ocurre como si la compañía de Cézanne y la oposición del hecho pictórico al hecho literario, que asienta la especificidad de cada uno de ellos, preocupara al filósofo hasta permitirse sacar la consecuencia ontológica que presiente.

Se lo permite más, en efecto, en el ensayo dedicado a Cézanne, sin duda porque se refiere al hecho pictórico. Merleau-Ponty cita la frase con la que Cézanne asocia dibujo y color en la plenitud de la forma, viendo en esta operación el acceso a una «percepción primordial» en la que la distinción entre los diferentes sentidos no está adquirida:

Si el pintor quiere expresar el mundo, el arreglo de los colores tiene que conllevar en sí este todo indivisible; si no, su pintura será una alusión a las cosas y no las dará en la unidad

⁹⁵ *Ibidem*, p. 373. Merleau-Ponty cita a NOVOTNY, F., «Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst», en *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 26 (1932), p. 275.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 374.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 378.

imperiosa, en la presencia, en la plenitud insuperable que es para nosotros la definición de lo real⁹⁸.

El gesto técnico está dramatizado en esta perspectiva: «La expresión de lo que *existe* es una tarea infinita.» El pensamiento del pintor entonces sólo puede ser un pensamiento en la visión. Merleau-Ponty cita de nuevo la manera en que Cézanne asocia las pinceladas para dar la expresión de una cara, y se niega a someter la expresión a un pensamiento que la pre-existiera:

El pintor que piensa y que busca ante todo la expresión no encuentra el misterio, renovado cada vez que miramos a alguien, de su aparición en la naturaleza⁹⁹.

La anécdota del fracaso en rendir la descripción de Balzac es entonces citada integralmente, sin ser inmediatamente comentada. Inspira, en cambio, todo lo que sigue, cuando describe al pintor hundiéndose en el paisaje después de haber suspendido sus costumbres perceptivas. Merleau-Ponty evoca el trabajo de Cézanne, su gesto cuando añade una pincelada, su manera de «germinar» con el paisaje¹⁰⁰. El filósofo ya no se arriesga entonces a despreciar el cuadro, tal y como hizo en el segundo momento, cuando cita la anécdota en la *Fenomenología de la percepción*, cuando, al poner en paralelo al mundo y al cuadro, la obra se había visto rebajada. Merleau-Ponty escribía:

Como la cosa, el cuadro está hecho para ser visto y no para ser definido, pero en fin, si es como un pequeño mundo que se abre en el otro, no puede pretender la misma solidez. Bien sentimos que está hecho a propósito, que en él el sentido precede a la existencia y se envuelve sólo del mínimo de materia que le es necesaria para comunicarse¹⁰¹.

⁹⁸ MERLEAU-PONTY, M., «Le doute de Cézanne», op. cit., p. 26.

⁹⁹ Ibidem, p. 27.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 29.

¹⁰¹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 374.

Es una reminiscencia de su pensamiento de Sartre, en especial de su concepción de lo imaginario, de la que Merleau-Ponty no podía realmente alejarse. A lo mejor también es el trabajo de la materia y del material que aún no había sentido o analizado en 1945. El guía susceptible de llevarlo a encontrar su propio pensamiento y su estilo es, indiscutiblemente, el hecho pictórico, cuyo análisis no deja de afinar a partir de los escritos de los pintores. Los inéditos de Merleau-Ponty parecen mostrar, de manera más explícita, que el filósofo, en efecto, se encamina, como he planteado en la hipótesis de la refutación de la postura de Michel Haar, hacia una filosofía de lo imaginario radicalmente opuesta a la de Sartre, en quien el imaginario reside en lo real y lo alimenta¹⁰². Dejan también vislumbrar la importancia del deseo que anima la relación con el mundo. Todas esas preguntas son las que la filosofía debe pensar, y se sitúan en la continuidad de las palabras con las que Merleau-Ponty clausura el tercer capítulo de *El ojo y el espíritu*:

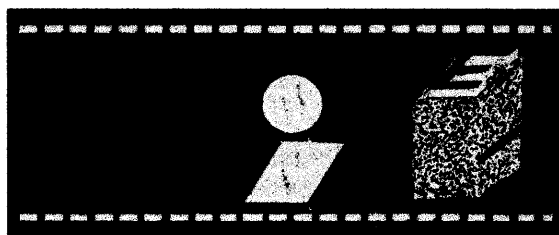
Esta filosofía que queda por hacer es la que anima al pintor, no cuando expresa opiniones acerca del mundo, sino en el instante en el cual su visión se hace gesto, cuando, dirá Cézanne, piensa en pintura¹⁰³.

No me permitiré aportar una conclusión académica después de esta última etapa de mi lección, cuya única ambición es abrir una dirección de reflexión a partir de la escucha de lo que se repite en varios textos de Merleau-Ponty. Lo que quería sugerir es que la fascinación de Merleau-Ponty por una anécdota, que enseña cómo Cézanne supera el fracaso repetido de su operación de expresión, da cuenta de lo que lleva al filósofo a repensar sin tregua su ontología y a exten-

¹⁰² Véanse SAINT AUBERT, E. DE, *Du lien des êtres aux éléments de l'être...*, op. cit., y ESCOUBAS, E., «Merleau-Ponty: le corps de l'oeuvre et le principe d'utopie», en *La Part de L'oeil*, 21-22 (2006-2007), número especial *Esthétique et phénoménologie en mutation*.

¹⁰³ MERLEAU-PONTY, M., *L'oeil et l'esprit*, op. cit., p. 60.

der al hecho artístico lo que establece para el pictórico. Pero también enseña la manera que tiene de vislumbrar la posibilidad de una lógica propia al *médium*. Tal sería a lo mejor la posición inconfortable de un filósofo de la ambigüedad que hace oscilar su mirada de la filosofía a la pintura y de la pintura a la filosofía. Si la expresión artística se puede pensar de un solo movimiento, el esbozo de una filosofía de la pictorialidad deja pensar que la pictorialidad requiere un acercamiento específico. Hoy entonces no he logrado pensar de un solo gesto «hecho pictórico» y «hecho artístico», en la medida en que la facticidad de los hechos artísticos impone siempre una diferenciación en relación con su *médium* que prohíbe pensarlos juntos sin dejar restos.



SEGUNDA PARTE

QUINTA LECCIÓN

EL WEBERIANISMO DE MERLEAU-PONTY

JOSEP MARIA BECH

A nadie se le escapa que el pensamiento de Merleau-Ponty difiere del de Max Weber, sobre todo en que su interés predominante no estuvo dirigido a la cultura, la economía, la jurisprudencia, la sociedad o la historia. Igualmente es notorio que Merleau-Ponty se preocupó por fundamentar una ontología social y cultural, además de esbozar una filosofía de la historia, al tiempo que elaboraba su ontología general. Más allá de esta sintonía de orden subalterno, lo cierto es que el modo de pensar de Merleau-Ponty, su ubicuo «estilo meditativo», es en gran medida deudor de la lectura de Weber, cuyos resultados y conclusiones plasmó notoriamente en *Las aventuras de la dialéctica*¹. Esto no quiere decir que el «weberianismo» sea un talante obstinado y omnipresente en el pensamiento de Merleau-Ponty. Más bien se trata de un conjunto de rasgos operativos que deben ser detectados en la sorprendente evolución de su pensamiento, relegando a un segundo plano sus innegables fluctuaciones e indecisiones doctrinales².

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955. Traducción al español: *Las aventuras de la dialéctica*, trad. de León Rozitchner, Leviatán, Buenos Aires, 1957.

² En todo caso, es completamente inválida la objeción de que el estilo metafórico y ultraliterario de Merleau-Ponty y su obvia afición a las paradojas (rasgos positivos que contrastan con la siempre sobria y a veces incluso estirada manera

Por lo pronto, conviene profundizar en este sutil paralelismo, y a tal fin nos parece adecuado traer a colación un perspicaz comentario de Guy Oakes: «Weber produce la impresión de sentirse alternativamente atraído por unas tesis filosóficas que se excluyen recíprocamente. Parece aceptar unos puntos de vista en determinados contextos y, sin embargo, los rechaza en otros. En otras palabras, que afirme una determinada posición en modo alguno asegura que eventualmente no la niegue. La evidente predisposición de Weber a defender posiciones incoherentes acerca de cuestiones filosóficas resulta en lo que puede ser pertinentemente descrito como una persistente “tensión”»³. Es importante no leer esta descripción de las perplejidades weberianas sin advertir que Merleau-Ponty se enfrentó con decisión a unas polaridades parecidas (a semejantes «ambivalencias metodológicas», por decirlo brevemente), aun cuando, a diferencia de Weber, notoriamente decidió resolverlas por la vía de la ambigüedad. Sólo cabe recordar a este respecto que su defensa de una reducción fenomenológica «incompleta» en cuanto que des-trascendentalizada, su sustitución del fundamentalismo fenomenológico por una variante crítica de la reflexividad, y su rechazo de la obsesión apodíctica que sustentaba la egología husserliana llevaron a Merleau-Ponty a una reducción «incompleta» donde el desplazamiento desde lo percibido hasta el acto percipiente (o bien, si se quiere, desde el mundo hasta la experiencia humana del mundo)

weberiana) colocan su pensamiento a considerable distancia del de Weber. En realidad, fue éste tan adicto a las metáforas y a las paradojas como lo iba a ser más tarde Merleau-Ponty. En cuanto a las metáforas, «con frecuencia revela Weber que prefiere la alusión al análisis cuando los problemas se vuelven difíciles. Sus comentarios sobre axiología se basan predominantemente en metáforas como el politeísmo de los valores y la lucha entre los dioses de las esferas valorativas» (OAKES, G., «Max Weber on Value Rationality and Value Spheres», en *Journal of Classical Sociology*, 3/1, 2003, p. 42). Y en lo que se refiere a las paradojas, es indispensable consultar SYMONDS, M., y PUDSEY, J., «The Concept of “Paradox” in the Work of Max Weber», en *Sociology*, 42/2, 2008, pp. 223-241. Salvo indicación contraria, las traducciones de las citas son del autor.

³ OAKES, G., «Methodological Ambivalence: The Case of Max Weber», en *Social Research*, 49/3, 1982, p. 589.

excluía de raíz (contrariando así todas las proclividades absolutistas de la fenomenología) que la realidad vivida fuera consignada a una subjetividad trascendental convertida en el absoluto punto de partida para todos los desempeños intencionales. Todo lo cual plantea a Merleau-Ponty el acuciante problema de designar al efectivo hacedor de esta mermada reducción fenomenológica, desde luego obsesionada por preservar el sentido de la experiencia vivida, pero indiferente a cualquier versión del fulcro trascendental. Así parece resucitar en Merleau-Ponty una «ambivalencia metodológica» que no puede dejar de recordar la que Oakes detecta en Weber, como hemos visto en la precedente cita. Efectivamente: la reducción fenomenológica quebrantada que Merleau-Ponty propone no puede ser ejecutada ni por un existente mundano objetivo ni por una subjetividad universal eidéticamente conseguida. El idéntico rechazo del realismo y del idealismo da lugar a que dato alguno pueda efectivamente «venir dado», y a que la aparentemente salvífica «experiencia vivida» deba ser pensada muy en precario, no habiendo más remedio que interpretarla como el escueto y siempre renovado «hecho» de precisamente «estar viviendo» tal experiencia, en abierto desafío a la actitud natural y con una alarmante proximidad a un decisionismo sin ambages. En los dilemas que afrontó Merleau-Ponty al decidir su rumbo filosófico, dicho brevemente, reverberan con insistencia las irresoluciones weberianas que acabamos de referir.

Haciendo frente a este estado de cosas, en vez de adoptar un enfoque que bien podría ser llamado histórico, diacrónico o narrativo, hemos preferido una orientación sistemática o analítica que tiene primordialmente en cuenta la coexistencia de puntos de vista disonantes en cada una de las etapas del desarrollo filosófico de Merleau-Ponty. Esta perspectiva, efectivamente, sabe muy bien que la ambigüedad y la dispersión de las posiciones merleau-pontianas es difícilmente explicable si solamente se considera la notoria y bien conocida evolución de sus puntos de vista generales. Pero no cabe duda, al mismo tiempo, de que glosar el «weberianismo de Merleau-Ponty» significa asimismo considerar que su produc-

ción filosófica es propiamente una «obra», de la cual es oportuno llevar a la luz su incontestable coherencia. Contra las tentaciones de orden filológico, y admitiendo que la veta weberiana convive con otras actitudes pensantes escasamente compatibles con ella, nuestra reconstrucción también se propone recalcar el carácter orgánico de su pensamiento.

Por todas estas razones compartimos firmemente el parecer de Kurt Keller según el cual «comentar las obras de Merleau-Ponty exige atender cuidadosamente a la diferencia que existe entre interpretar su filosofía o reconstruirla»⁴. Y no nos importa reconocer que el presente trabajo es una «reconstrucción» si, como afirma el citado autor, «reconstruir el pensamiento de Merleau-Ponty» significa en realidad «recorrer sus textos y recoger los fragmentos significativos, para luego comparar e interpretar este material a fin de evidenciar los sentidos recurrentes»⁵. La tarea de «reconstruir el pensamiento de Merleau-Ponty», de todos modos, es siempre muy ardua. La fuerza expositiva de este autor se fundamenta en el entrecruzamiento reiterado y organizado de unos temas que, emergiendo, transformándose y desapareciendo sin cesar, y presentándose a veces en textos distintos con un aspecto tan alterado que hace difícil identificarlos⁶, forman el complicado «hilo conductor» de su pensamiento, tan lábil y discontinuo que a veces son necesarias unas atentas decisiones interpretativas para seguirlo con cierta precisión. Por esta causa, nuestra identificación del difuso «weberianismo» que suele animar el pensamiento de Merleau-Ponty se reconoce tributaria de un proceso reconstructivo siempre atento para evitar los escollos de un filologismo excesivo, pero al mismo tiempo permanentemente preocupado por asegurar la legitimidad de sus conclusiones.

⁴ KELLER, K. D., «Intentionality in Perspectival Structure», en *Chiasmi International*, 3, 2001, p. 379.

⁵ *Ibíd.*, p. 379.

⁶ Aun cuando la continua reorientación de sus ideas le llevara a presentarlas bajo formas tan dispares que a veces desconciertan al lector, no es impropio atribuir a Merleau-Ponty un principio *leitmotivista* de composición.

La transparencia de estos propósitos, de todos modos, debe ir acompañada por un constante esfuerzo hacia la lucidez. Hemos adoptado como título de esta lección «El weberianismo de Merleau-Ponty», y lo cierto es que esta elección puede desconcertar de buenas a primeras. No cabe duda de que cuando se considera imparcialmente la obra de este autor y se atiende al conjunto de su pensamiento es imposible no advertir algunos rasgos netamente «antiweberianos». Entre ellos destacan los siguientes:

a) La transposición, transvase e interpenetración universales, recíprocos y reversibles, que, según Merleau-Ponty, tiene lugar entre todos los ámbitos de la realidad. Se trata de la ecuménica equivalencia incuestionablemente inspirada en el pensamiento prerromántico alemán⁷ y notoriamente tematizada por Merleau-Ponty con su ubicua glosa de la reversibilidad, el quiasmo y el *Ineinander*. Nada más lejos, por supuesto, del autonomismo o *Eigengesetzlichkeit* que, según Weber, separa irremisiblemente las distintas «esferas» de una realidad integralmente concebida como «cultura». Esta insalvable separación es elevada por Weber al rango de principio metodológico supremo. Pero precisamente el carácter «insuperable» de las separaciones weberianas es puesto en tela de juicio por Merleau-Ponty. Como es notorio, ensalza por encima de todo la «universalidad lateral», término con el que designa «la universalidad que solamente puede ser articulada poniendo en relación unos

⁷ Se trata de la fusión e interpenetración de los ámbitos más dispares, que tiene lugar en un sistema de infinitas transiciones recíprocas y que prefigura el tono general estetizante que no puede ser disociado del pensamiento de Merleau-Ponty. En su obra palpita sin duda esta proclividad «fusionista» que el Prerromanticismo alemán comparte con el *Urphänomen* goethiano y cuyas ramificaciones llegan hasta la obra de Georg Simmel. Ahora bien, este deslizamiento progresivo de todo en todo es también el exacto contrario del compromiso «separatista» asumido por Max Weber. Véase LICHTBLAU, K., «Innerweltliche Lösung vom Rationalen» oder «Reich diabolischer Herrlichkeit»? Zum Verhältnis von Kunst und Religion bei Georg Simmel und Max Weber, en FABER, R., y KRECH, V. (eds.), *Kunst und Religion. Studien zur Kultursociologie und Kulturgeschichte*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1999, p. 76.

universos de sentido que son diferentes *pero no mutuamente inaccesibles*⁸.

b) La peculiar aversión de Merleau-Ponty al «pensamiento de sobrevuelo (*pensée de survol*)» choca frontalmente con el lamento de Weber ante el fenómeno cultural que él denomina «pérdida de la distancia (*Verlust der Distanz*)»⁹. Asimismo la célebre exigencia weberiana de «libertad valoradora o axiológica» (*Wertfreiheit*) debe ser entendida en realidad como un alegato en favor de la mayor distancia posible entre el científico (entendiendo este término en el sentido más amplio posible, e incluyendo por tanto al especialista en disciplinas sociales) y los «valores» que inevitablemente orientan la elección tanto de sus objetos de estudio como de sus procedimientos operativos. A este respecto destaca también la paradoja de que Weber, como es de sobra conocido, interpreta el proceso histórico de la racionalización en Occidente como una distancia creciente entre los seres humanos concretos, por un lado, y, por otro, sus afectos y la satisfacción más o menos inmediata de sus necesidades.

c) Este mismo fenómeno de «pérdida de la distancia» es entendido por Weber propiamente como una deplorable «pérdida de estilo (*Verlust am Stil*)». Paralelamente, considera Weber que sólo «en un sentido intelectualista» puede el «aumento de la capacidad expresiva» ser considerado como un «progreso de la vida consciente»¹⁰. Nada más lejos ciertamente del expresivismo visceral y corporalizado que defiende Merleau-Ponty, así como de su concepción del estilo como un conjunto de rasgos primigenios que precisamente la distancia tiende a difuminar.

⁸ ARNASON, J., «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», en *Thesis Eleven*, 36, 1993, p. 90. El subrayado es nuestro.

⁹ WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. de Johannes Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1988, p. 519. Texto original de 1922.

¹⁰ *Ibidem*. El texto dice exactamente: «Fortschritt» im «bewußten Erleben» ist «dem intellektualistischen Sinn der Vermehrung der zunehmenden Ausdruckfähigkeit» identisch».

A pesar de estos disonantes indicios, creemos estar en condiciones de afirmar que un weberianismo, persistente pero diluido, impregna el pensamiento de Merleau-Ponty. Hemos articulado nuestra demostración en los cinco apartados siguientes:

1. La sobreimposición humana de sentido a un trasfondo «bruto» o «salvaje».
2. La concepción de la cultura como un primordial y ecuménico determinante.
3. El construccionismo de los «tipos ideales» y el pensamiento no coincidente.
4. La necesidad de un horizonte soberano convertido en referencia suprema.
5. La irrealidad de un conocimiento concebido como reorganización posibilista.

Siguiendo esta quíntuple división pretendemos mostrar en lo que sigue que a lo largo de la obra merleau-pontiana las concomitancias con decisivos aspectos del legado de Max Weber se suceden de manera más o menos encubierta.

I. LA SOBREIMPOSICIÓN HUMANA DE SENTIDO A UN TRASFONDO «BRUTO» O «SALVAJE»

Es notorio que Weber secunda la teoría construccionista del conocimiento defendida por Heinrich Rickert, crucialmente comprometida con la tesis de que toda realidad resulta ininteligible en ausencia de la correspondiente conceptualización. Aunque difiere de Rickert en el tema de la objetividad de los valores, Weber también orienta su metodología a la construcción de las abstracciones intersubjetivamente significativas, que extrae de una realidad infinitamente más vasta y que denomina «tipos ideales»¹¹. Para

¹¹ Merleau-Ponty pretende eludir el relativismo implicado por sus proclividades weberianas enfrentando entre sí los «esquemas interrogativos» que identifica en el curso de su indagación. Aun cuando propone «una visión alternativa de la histo-

Weber, «los conceptos son siempre menos que la realidad, y son siempre diferentes de ella; con la realidad mantienen una relación funcional y en modo alguno representativa»¹², una figura crucial del pensamiento weberiano que será examinada en una sección posterior. El carácter único e irrepetible de los acontecimientos o procesos históricos y sociales, de acuerdo con Weber, consiste de hecho en su relevancia con respecto a algunos valores o conjuntos de valores adoptados por el observador, y ésta es la razón última de que aquéllos tengan sentido.

Aun cuando Weber fue fuertemente influido por el historicismo alemán, siempre rechazó la idea de que todo proceso histórico tiene un sentido propio que puede ser llevado a la luz por la historiografía. «Es preciso reconocer que el análisis de los procesos históricos, por más pormenorizado que sea, nunca nos dirá nada sobre su sentido intrínseco, y que más bien este sentido lo hemos de crear nosotros mismos»¹³. Se trata, en suma, de que para Weber el mundo histórico y social carece de sentido en sí mismo. Cree que solamente aplicando determinados conceptos o categorías (o sea, asumiendo el punto de vista asociado a determinados valores) a una porción delimitada de la realidad puede ésta volverse inteligible para nosotros¹⁴. Por esto es plausible afirmar que la metodología weberiana está primordialmente orientada a

ria como una serie de historias múltiples y locales, cada una de ellas definida por su peculiar matriz simbólica» (véase SCHMIDT, J., «Adventures of the Dialectic», en *Philosophy of Social Sciences*, 5, 1985, pp. 463-478), de hecho se esfuerza por alcanzar una peculiar objetividad «lateral» que define como la única verdad digna de este nombre.

¹² BONACKER, T., *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*, Campus, Frankfurt/Main, 2000, p. 58.

¹³ WEBER, M., op. cit., p. 154.

¹⁴ Por esta razón afirma Weber que en la realidad social e histórica no existe «ley» alguna, y que en el mejor de los casos es posible construir conceptualizaciones o «conceptos nomológicos» por medio de los «tipos ideales», tal como será glossado en una posterior sección de este trabajo. Desde este punto de vista, Weber postula la absoluta primacía de la epistemología sobre la ontología. Consideraba que las teorías de Marx, por ejemplo, son muy valiosas como muestra de construcción ideal-típica, pero que son inaceptables como proposiciones de alcance ontológico.

conceptualizar, y que la importancia asignada a las implicaciones evaluadoras de la cultura la convierten en el tema weberiano preferente. También sus famosos «tipos ideales» son en el fondo su peculiar manera de producir «selecciones» (*Auslese*, dice Weber) dotadas de sentido, partiendo de una realidad desestructurada y en el fondo absurda. «Solamente una pequeña porción de la realidad concreta es puesta de relieve por los intereses derivados de nuestros valores, y sólo esta porción tiene sentido para nosotros. Y tiene sentido porque revela un estado de cosas que resulta importante para nosotros al estar conectado con nuestros valores»¹⁵. O sea, que Weber acepta lo que bien podría ser llamado «inteligibilidad asistemática», es decir, la inteligibilidad aportada por unas tipificaciones de muy variada índole. (Por ejemplo, Weber interpreta la acción humana en base a una peculiar tipificación que consigue hacerla inteligible y que combina razones y causas.)

Con la lectura de Weber se afirmó la convicción merleau-pontiana de que a lo largo de la historia unos sistemas cerrados de sentido han sido sobreimpuestos a una realidad bruta y desestructurada, o sea, a un trasfondo que en sí mismo no experimenta alteración alguna. Esta coincidencia es quizás el rasgo más acusado entre todos los que componen la decantación «weberiana» de Merleau-Ponty. Mantiene este filósofo, efectivamente, que las «estructuras interrogativas» o las «historias verticales de la verdad» son la *ultima ratio* universal porque articulan diferentemente una realidad que en sí misma es desestructurada y por tanto inexpresiva. Merleau-Ponty emplea su idiosincrásico vocabulario para poner de manifiesto esta circunstancia: «El mundo natural no es más que el lugar propio de todos los temas y de todos los estilos posibles»¹⁶. Desde este punto de vista, las tradiciones y las

¹⁵ WEBER, M., op. cit., p. 76.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 514. Traducción al español: *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975. No debe extrañar la creencia merleau-pontiana de que la tarea propia de la antropología cultural es el velado cometido de toda filo-

instituciones culturales, las mentalidades colectivas y los acontecimientos políticos están lejos de ser unos elementos funcionales orientados a resolver los problemas que parecen justificar su existencia. Al contrario: son maneras de cuestionar abiertamente la realidad¹⁷ que no solamente operan con sus manifiestos procedimientos de exploración, sino que son especialmente eficaces gracias al «in-pensado» que les acompaña. Según Merleau-Ponty, la imposición de sentido que efectúa toda cultura siempre conlleva unos aspectos «in-pensados» e inexpressados que habrían llegado a emerger de haber sobrevenido unas premisas culturales distintas. Para hacer frente a esta desconcertante circunstancia, precisamente Merleau-Ponty propone el proceder que denomina «hiperdialéctica», o sea, «un pensamiento que es capaz de verdad porque contempla sin restricción alguna el carácter plural de sus propios vínculos»¹⁸.

En este mismo orden de cosas, y pasando ahora de la cultura a la historia, también puede ser calificada de «weberianismo» la insistencia merleau-pontiana en que existen unos esquemas interpretativos o «núcleos inteligibles de la historia»¹⁹, totalizadores y relativamente autosuficientes, y desde luego provistos de una lógica autónoma, aun cuando sólo relativamente racionalizables. Unos esquemas que, por encima de todo, están dirigidos al mundo en tanto que horizonte pre-donado, descrito en el *visible* como una especie de retaguardia «salvaje» que admite un número indefinido de interpretaciones y que, por tanto, está en sintonía con los

sofía. Éste solamente puede consistir, según Merleau-Ponty, en una paciente comunicación con el objeto indagado. Cree que únicamente este íntimo contacto pondrá de manifiesto la capacidad esclarecedora que poseen tanto lo familiar como lo extraño cuando se iluminan y rectifican recíprocamente.

¹⁷ Ya en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que «la cultura es una manera específica de conducirse con respecto a los demás, la naturaleza y la muerte». MERLEAU-PONTY, M., op. cit., p. 18.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964, p. 129. Traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 25.

«poderes donadores de sentido que son propios del cuerpo», como ya mantenía la *Fenomenología de la percepción*, y gracias a los cuales «segrega un valor *que no procede de parte alguna*»²⁰. En opinión de Merleau-Ponty, es imprescindible no olvidar nunca que «la verdadera historia vive totalmente a costa de nosotros (*l'histoire vraie vit toute entière de nous*)»²¹.

A raíz de estas consideraciones filohistóricas es oportuno recordar asimismo que una de las ideas clave de Weber, recogida y ensalzada por Merleau-Ponty, es la denuncia del espejismo que atribuye un sentido global a la historia. En efecto, Weber estaba notoriamente convencido de que la historia carece de sentido intrínseco y, por consiguiente, toda construcción historiográfica está determinada por los intereses del historiador. Aquello que nos parece «interesante» o «importante» en el pasado, en otras palabras, es un reflejo de nuestras valoraciones y de las de nuestros predecesores. Si, por un lado, es imposible justificar científicamente los valores en cuanto tales, afirma Weber, por otro lado, tampoco existe posibilidad alguna de acotar una gama de eventuales valoraciones que, al menos en teoría, se extiende hasta el infinito, o de eliminar por medios racionales algunas valoraciones extravagantes y trocarlas por enfoques más realistas. Y desde luego la presunta utilidad adaptativa o funcional de los valores es una hipótesis que Weber siempre rechazó con vehemencia. Para ilustrar este importante aspecto del pensamiento weberiano, referencia alguna parece más oportuna que unas elocuentes puntualizaciones de Colliot-Thélène: «Contra la engañosa teleología de las explicaciones funcionalistas, Max Weber presupone una plasticidad de las formas sociales (jurídicas, económicas, mentales, políticas) que prohíbe prejuzgar acerca de una conexión necesaria entre unas

²⁰ Desde luego, Merleau-Ponty no es parco en palabras cuando defiende la existencia de una razón interpretativa que va mucho más allá de la inteligencia analítica.

²¹ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, París, 1960, p. 93. Traducción al español: *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964.

y otras. La existencia de una necesidad no crea por sí misma el instrumento más adecuado para satisfacerla. (...) Unas formas de organización económica "exteriormente idénticas" pueden conciliarse "con una ética económica muy distinta". Conviene distinguir entre las condiciones de invención de una nueva forma social y las condiciones de su difusión. Como Nietzsche, Foucault o Merleau-Ponty, Weber propone la idea de una historia radicalmente contingente»²².

La fidelidad de Merleau-Ponty a estas ideas weberianas sobre cultura, sociedad e historia es puesta de manifiesto sobre todo por una concepción de la historia donde la primera de un sentido global ha desaparecido y tan sólo permanecen unos sentidos de alcance restringido. La idea de una institución expresiva fundacional de origen husserliano es sustituida por una combinación de propuestas aisladas de sentido²³. Desaparece la creencia en un sentido unívoco entendido como una orientación global: «Para Merleau-Ponty la historia no es un monolito, no es una presencia pura que progresa hacia un sentido inequívoco»²⁴. Desde este punto de vista, la historia no es más que «un interlocutor trastornado»²⁵ que, en palabras de John Compton, «preserva y elimina tanto el sentido como el sinsentido, y solamente accede a que la iniciativa humana recoja signos diseminados y modele formas inéditas de vida»²⁶. (Es preciso señalar que la

²² COLLIOT-THÉLÈNE, C., *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, PUF, París, 2001, pp. 12-14.

²³ A este respecto es evidente que la defensa merleau-pontiana de la «dimensionalidad» es un eco de la preferencia de Weber por la «selección histórica» (*historische Auslese*), muy por encima de la reducción científica a leyes universales.

²⁴ DAVIS, D., «Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy», en *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 81-101.

²⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 22.

²⁶ COMPTON, J. J. Recensión de la obra de James Schmidt, «Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism», en *History and Theory* 26/3, 1987, pp. 365-373. En consecuencia, «un sistema simbólico parcial confiere estructura a las acciones de los agentes y, a su vez, recibe de ellos su propia estructura» (ibidem). No hace falta decir, llegados a este punto, que la discutible existencia de estos «signos diseminados» es el verdadero fondo de la cuestión. ¿Es la cultura un conjunto de rasgos en cierto modo abstraídos de una realidad que los pre-contenía, o bien es exclusivamente un resultado de las intenciones y las actitudes del ser

notoria «eterna juventud», *ewige Jugend*, de que disfrutaban las ciencias sociales, según Weber, evoca la insistencia de Merleau-Ponty en que la historia es «inevitablemente incompleta», «no-coincidente», «perpetuamente trascendente» y siempre habitada por el *écart*.)

2. LA CONCEPCIÓN DE LA CULTURA COMO UN PRIMORDIAL Y ECUMÉNICO DETERMINANTE

La fidelidad de Merleau-Ponty a la herencia weberiana también es puesta de manifiesto por la concepción ecuménica y omnifundante de la cultura que ambos pensadores comparten. No cabe discusión alguna, ante todo, sobre que el culturalismo de Weber es tajante: «Desde nuestro punto de vista, la realidad empírica es cultura», o sea, que «abarca aquellos aspectos de la realidad que resultan significantes para nosotros al estar vinculados a determinados valores, y excluye a todos los demás»²⁷. Ya hemos visto anteriormente que la importancia asignada a las implicaciones evaluadoras de la cultura la convierten en el tema weberiano preferente. Weber tiene muy en cuenta, efectivamente, que la cultura, entendida primordialmente como la articulación y la determinación de los vínculos entre el ser humano y la realidad, consiste de hecho en la combinación de esquemas donadores de sentido y determinados principios de elección. La posición de Weber al respecto es notoria: «Son los intereses,

humano? Las redes de sentido, ¿no son más que proyecciones subjetivas o, como dice Merleau-Ponty, «matrices simbólicas que no preexisten en lugar alguno» (MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 25)? En tal caso, ¿el presunto sistema trans-subjetivo de referencia queda reducido a un trasfondo externo y fundamentalmente absurdo? ¿O más bien ocurre que el mundo realmente emite los «signos diseminados» que ya hemos mencionado, y por tanto emerge como un efectivo sistema de referencia y no como un mero substrato inerte para todas las proyecciones de sentido?

²⁷ WEBER, M., op. cit., p. 175. El texto original afirma que «die empirische Wirklichkeit ist für uns Kultur», la cual «diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit umfaßt, welche durch Wertbeziehungen für uns bedeutsam werden, und nur diese».

tanto materiales como ideales, y no las ideas, el factor que ha gobernado directamente las acciones de los seres humanos. Pero las "concepciones del mundo" que han resultado de las ideas, con gran frecuencia y en analogía con los guardagujas (*Weichensteller*), han decidido los cauces que han seguido los intereses al impulsar la acción.²⁸ Desde luego, esta precisión weberiana, según la cual la realidad última y efectiva del ser humano vendría a ser su propia «secreción» cultural, expresa una inquietante proximidad al «giro culturalista» de nuestro tiempo, un movimiento de ideas (una nueva «revolución copernicana» en las ciencias humanas) que ha desplazado al estructuralismo antihistoricista de la posición central que vino ocupando durante décadas y que, en su lugar, ha colocado al determinismo cultural como protagonista de una versión actualizada del añejo idealismo. Vale la pena indicar de pasada que la contraposición de ideas e intereses que glosaba la cita precedente debe ser entendida en el sentido que precisa Friedrich Tenbruck: «La obra entera de Weber atestigua que de los intereses no puede seguirse racionalidad alguna que tenga trazas de globalidad y de continuidad. La frase acerca del papel de las ideas [es decir, la cita de Weber que acabamos de consignar] puede y debe asimismo ser leída en el sentido de que los intereses son ciegos»²⁹.

Dicho de otro modo, para Weber toda configuración cultural se fundamenta al mismo tiempo en actitudes interpretativas y en orientaciones evaluadoras. Por esta causa, cuando atribuye al individuo humano no sólo la voluntad sino también la capacidad de generar cultura, en realidad se refiere implícitamente a la entidad colectiva que él mismo denomina ocasionalmente «la comunidad formada por los seres humanos portadores de cultura»³⁰. En razón de que la

²⁸ WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1*, Mohr, Tübingen, 1988, p. 252. Texto original de 1920-1921.

²⁹ TENBRUCK, F., *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, ed. de Harald Homann, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, p. 85.

³⁰ WEBER, M., op. cit., p. 175.

cultura, según Weber, proviene de aplicar determinados conceptos o categorías a una porción delimitada de la realidad para que pueda ésta volverse inteligible, lo cual significa asimismo asumir el punto de vista asociado a determinados valores, es imprescindible tener en cuenta la crucial distinción weberiana entre «juicios de valor» (*Werturteile*) y «relaciones de valor» (*Wertbeziehungen*). Según Weber, efectivamente, los historiadores y los sociólogos deben evitar a toda costa los «juicios de valor» (*Werturteile*), mientras que su obligación primordial es establecer las «relaciones de valor» (*Wertbeziehungen*), es decir, los argumentos que fundamentan todo posible vínculo valorativo entre los fenómenos históricos y sociales, por un lado, y los sistemas específicos de valores, por el otro.

O sea que es absolutamente preciso identificar las actitudes evaluadoras que un determinado fenómeno cultural pone al descubierto, las cuales justifican que reivindique un «sentido» y que, en definitiva, exprese unas inevitables pretensiones de universalidad. Solamente esta decisiva actividad historiográfica, al parecer de Weber, hará posible interpretar una determinada cultura a la luz de los valores que, inevitablemente, introduce el historiador como consecuencia de sus convicciones personales³¹. Dicho de otro modo, los «juicios de valor» (*Werturteile*) pueden ser soslayados precisamente porque las «relaciones de valor» (*Wertbeziehungen*) se limitan a establecer una interrelación entre determinados fenómenos culturales y algunos valores ideales, dado que al mismo tiempo evitan terminantemente evaluar aquéllos. Las «relaciones de valor» (*Wertbeziehungen*), en una palabra, transforman determinados valores en referencias para el análisis cultural, al tiempo que se abstienen de cualquier afirmación con respecto a su intrínseca «validez». Los valores en cuanto tales, por consiguiente, no son,

³¹ A este respecto considera Weber que el «tipo ideal» es la solución idónea al espinoso problema de abstenerse de proyectar «juicios de valor» (*Werturteile*) y al mismo tiempo defender las «relaciones de valor» (*Wertbeziehungen*).

a juicio de Weber, susceptibles de legitimación alguna. Pero tampoco parece posible acotar un espectro de actitudes valoradoras, que en teoría es infinito, o trocar algunas valoraciones extremas por actitudes aparentemente más «realistas».

Merleau-Ponty llega a respaldar la definición weberiana de cultura en *Las aventuras de la dialéctica* como «una realidad fragmentaria y cerrada en sí misma que ha sido abstraída de un número infinito de acontecimientos» y a la que además «le han sido asignados sentido e importancia» como consecuencia de «la capacidad de tomar posición con respecto al mundo y así conferirle sentido» que caracteriza a los seres humanos³². De todos modos, el weberianismo cultural de Merleau-Ponty abarca de hecho la totalidad de su obra. En realidad defiende *in nuce* la raíz cultural última de todo aquello que tiene que ver con la sociedad, y esta decidida toma de posición «culturalista» una vez más emparenta su pensamiento con el de Weber. Con todo, el término «culturalismo» no debe extrañar en el presente contexto. Simplemente da a entender que la cultura determina en cierto modo todos los fenómenos sociales (al fin y al cabo, la idea de «clase» y otras afines a ella no son más que un modo de «estar-con los-otros», como diría Merleau-Ponty). También implica que todas las modalidades de relación social están basadas en determinadas maneras de sentir, comportarse, creer e identificar, o sea, que se fundamentan en aquello que tácitamente se da por supuesto. Ya en la *Fenomenología de la percepción* parece receptivo Merleau-Ponty a este punto de vista: «No es el sistema económico, ni tampoco la sociedad en tanto que sistema de fuerzas impersonales, aquello que me convierte en proletario; pero sí que es la presencia de estas mismas instituciones en la medida que las llevo en mí mismo y forman parte de mi experiencia. Tampoco es una desmotivada operación intelectual, pero sí que es mi manera

³² No es extraño, por consiguiente, que Merleau-Ponty conciba el propio conocimiento como «una particularidad», difícil de explicar objetivamente, «que poseen ciertas configuraciones sociohistóricas» (MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, op. cit., p. 145).

de “estar en el mundo”, envuelta en un dispositivo institucional específico³³.

Existen poderosas razones, efectivamente, para atribuir a Merleau-Ponty las referidas inclinaciones culturalistas de raigambre weberiana. Siempre entendió que las relaciones sociales, en definitiva, se fundamentan en las maneras de actuar, de pensar y de percibir en todo aquello que ha sido asumido al considerarse incuestionable. Por encima de todo su «culturalismo» enaltece aquellas prácticas o estructuras mentales que una determinada sociedad comparte. La vida cultural y la mentalidad colectiva se convierten en el determinante primordial de la realidad histórica. Mantuvo que las estructuras resultan perpetuadas y siempre «coherentemente deformadas» por efecto de las prácticas culturales que son su única manera efectiva y concreta de existir. Las estructuras pueden ser exteriores a los seres humanos, pero siempre están encarnadas o personificadas en las correspondientes maneras de pensar, ver, relacionarse y actuar³⁴. En suma, no debe sorprender que Johann Arnason haya advertido en el pensamiento de Merleau-Ponty «un aroma inconfundiblemente culturalista». Si admitimos que «el componente cultural de la realidad social hace insostenible una concepción objetivista de la sociología», también tendremos que aceptar la perentoria necesidad de «un nuevo análisis de la cultura en tanto que conformación interpretativa de la condición humana»³⁵. Muy en la línea marcada por Weber, por consi-

³³ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 506.

³⁴ Sin embargo, Merleau-Ponty también fue consciente de que un concepto de cultura convertido en factor de cambio histórico plantea graves problemas a la explicación historiográfica. Si todas las prácticas están culturalmente orientadas, si todos los sentidos dependen del contexto cultural, no se ve claro en qué pueden estar basadas las explicaciones causales. Pero si se insta a los historiadores a prescindir del análisis causal, el recelo que solía ocasionar el reduccionismo materialista (trataba de explicar el pensamiento y la acción recurriendo a factores o causas sociales) ahora proviene de la propia explicación causal. «Una vez sumergidos en la cultura, ni causas ni efectos pueden ser distinguidos» [APPLEBY, J., y cols. (eds.), *Telling the Truth About History*, Norton, Nueva York, 1995, p. 223].

³⁵ ARNASON, J., «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», op. cit., p. 89.

guiente, Merleau-Ponty mantuvo que la cultura hacía inteligible el mundo en la medida en que lo había edificado de acuerdo con sus propios criterios de donación de sentido. De este modo, los «hechos» que registran las ciencias sociales «no hablan por sí mismos», y por tanto deben ser obligatoriamente interpretados. «Cualquier acción, incluso una guerra, es siempre una acción simbólica»³⁶.

Conviene no perder de vista que para Merleau-Ponty el «advenimiento» del sentido es indisociable de su «institución», término que en sus escritos suele ser homólogo con los de «estructura» o de *Gestalt* y que puede ser definido como «la asunción y la incorporación de un sistema simbólico por parte del sujeto como una manera de proceder o un estilo englobante, sin que en modo alguno le sea necesario concebirlo»³⁷. En realidad, todas las configuraciones culturales son de hecho ejemplos de *Gestalt*, pues funcionan como «unidades de significación»³⁸ o incluso como «identidades históricas» donde cada elemento únicamente adquiere su sentido mediante su vinculación con todos los demás y de manera completamente independiente de la participación del sujeto. Aquí asoma un rasgo distintivo del pensamiento weberiano: tanto la cultura como la sociedad son *Gestalten*, constantemente asociadas, solidificadas y organizadas en forma de configuraciones específicas, de modo que también a la cultura le es asignada eficacia causal. «Los asuntos económicos y los de índole cultural son la misma clase de asunto»³⁹, o, también, «las fuerzas productivas en economía poseen significación cultural, y del mismo modo las ideolo-

³⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 270.

³⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Éloge de la philosophie*, Gallimard, París, 1953, p. 24. Traducción al español: *Elogio de la filosofía*, Galatea Nueva Visión, Buenos Aires, 1957.

³⁸ MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, PUF, París, 1942, p. 169. Traducción al español: *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957. Merleau-Ponty dice «unités de signification», y por «signification» entiende «ce qui rend une chose intelligible».

³⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et terreur*, Gallimard, París, 1947, p. 233. Traducción al español: *Humanismo y terror*, trad. de León Rozitchner, Leviatán, Buenos Aires, 1956.

gías tienen efectos económicos»⁴⁰. Todos estos agentes se equilibran: «La historia opera un trueque entre todos los órdenes de la actividad humana, de manera que ninguno de ellos puede arrogarse la dignidad de ser una causa exclusiva»⁴¹. Como ha señalado Xavier Guchet, «la teoría merleau-pontiana de las funciones simbólicas percibe estructuras (*Gestalten*) por todas partes», y esta acuidad le permite «poner de manifiesto todas las paradojas históricas sin destruirlas al mismo tiempo, rompiendo así con la filosofía de las construcciones *a priori* y también con la idea de un proceso histórico “objetivo”»⁴².

Es preciso advertir, por último, que la importancia asignada por Merleau-Ponty a la donación de sentido que efectúan las formaciones culturales, a pesar de las apariencias, no es incompatible con el «individualismo metodológico» notoriamente defendido por Weber. Si bien, en opinión de Merleau-Ponty, y en una perspectiva general, la historia «está vinculada con las prácticas individuales, con la interioridad»⁴³, este punto de partida aparentemente absoluto prepara en realidad «el “advenimiento del sentido”, o sea, el momento en el cual una serie de actos individuales pasan a formar una totalidad dotada de un sentido que supera con creces al contenido de cualquier acto expresivo»⁴⁴. Merleau-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 267.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, París, 1968, p. 44.

⁴² GUCHET, X., «Merleau-Ponty et le problème d'une "axiomatique des sciences humaines"», en *Chiasmi International*, 3, 2001, p. 122. Pero «simbolizar» en modo alguno significa para Merleau-Ponty copiar o representar un determinado aspecto del mundo. Por encima de todo quiere decir acceder a *un mundo considerado en sí mismo*, o, dicho en sus propias palabras, a una «parte total» o un «órgano» del mundo. Siempre teniendo en cuenta, claro está, que Merleau-Ponty entiende por «mundo» una entidad paradójica, a un tiempo coherente y abierta, visible e invisible, y por encima de todo trascendente. Precisamente nuestro posicionamiento cultural, resultado de unos horizontes parcialmente incommensurables, nos asegura el único acceso posible a este desconcertante «mundo».

⁴³ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 312.

⁴⁴ SCHMIDT, J., «Adventures of the Dialectic», op. cit., p. 466. Este autor observa agudamente que resaltar el «advenimiento» le sirve a Merleau-Ponty en realidad para evitar «la exclusiva acentuación de las características formales de un sistema

Ponty, pues, se resiste a entender la historia como una sucesión de «acontecimientos» y decide pensarla como un proceso en el seno del cual el sentido «adviene». Esto quiere decir que el sentido «emerge» en el curso de la historia y que lo hace de tal manera que trasciende a su propio tiempo y puede llegar a ser efectivo en el momento actual. No de otro modo debe ser entendido el término «emergencia» en el contexto merleau-pontiano⁴⁵.

3. EL CONSTRUCCIONISMO DE LOS «TIPOS IDEALES» Y EL PENSAMIENTO NO COINCIDENTE

Son conocidas las ideas weberianas sobre la extrema relevancia operativa de los «tipos ideales». Ante todo es preciso consignar que un «tipo ideal» es una construcción lógica y heurística que acentúa intencional y deliberadamente los rasgos esenciales de un determinado fenómeno y que resulta muy útil para realizar comparaciones con el mundo empírico. Es, por tanto, una herramienta cognitiva que aspira a ser legitimada por sus éxitos descriptivos y explicativos. Weber siempre insistió en que las caracterizaciones ideal-típicas debían ser empleadas en cometidos analíticos y comparativos y que, sobre todo, nunca debían tomarse por fenómenos o procesos realmente existentes. Esta advertencia, por desgracia, no es tenida en cuenta frecuentemente. Suele olvidarse, efectivamente, que los «tipos ideales», lejos de ser una entidad real, son meras sistematizaciones que pueden ser provechosas como punto de partida para interpretaciones abiertas e imprevistas de datos empíricos espe-

social». Y a continuación añade: «La obra de Merleau-Ponty está impregnada por la costumbre de contrarrestar estas estructuras ordenadoras con la idea del advenimiento» (ibídem, p. 467).

⁴⁵ No hace falta recordar que el *cogito* cartesiano, la Revolución francesa, el sentido de la geometría en la interpretación de Husserl o incluso el impacto causado por todo gran pintor en la historia global de la pintura son ejemplos pródigamente citados por Merleau-Ponty de esta peculiar manera de «advenir».

cíficos. En todo caso, los «tipos ideales», intensificando los rasgos de la realidad concreta con el propósito de hacerla causalmente inteligible, suministran unas categorías abstractas que permiten la aproximación empírica a una realidad *a la cual en modo alguno agotan*. Sucede, en consecuencia, que, por una parte, los «tipos ideales» son aplicables a toda realidad cultural y social, presente o pasada, y que, por otra parte, son útiles para explicar cualquier acción particular, no solamente en referencia al significado que esta acción tiene o tuvo para el individuo o los individuos implicados en ella, sino sobre todo desde el punto de vista empeñado en probar que una orientación racional no es incompatible con unas convicciones y valores fundamentales.

La defensa weberiana de los «tipos ideales» indica que Merleau-Ponty comparte con Weber el compromiso meditativo que es pertinente denominar «pensamiento no coincidente»⁴⁶, que en tiempos recientes ha sido interpretado como un rechazo de la «ideología de la transparencia»⁴⁷, entendiendo por este término el supuesto contacto íntimo y privilegiado que vincula al sujeto consigo mismo, con sus contenidos cognitivos y con los demás seres humanos. Sucede, en efecto, que los múltiples aspectos del pensamiento de Merleau-Ponty están enlazados por una compartida característica: la persistente defensa del *pensamiento de la no-coincidencia*, al cual denominó también «de la disensión (*écart*)», «de la no-posesión-transparente» y «de la no-fusión». Conviene entender, ante todo, que Merleau-Ponty entiende la «no-coincidencia» en un sentido polimórfico. No se trata solamente de que la característica crucial del ser humano, tanto en su pensamiento como en su corporalidad, consista en no coincidir jamás consigo mismo. Desde luego, «mi contacto conmigo mismo es “coincidencia parcial”, porque «no

⁴⁶ Séanos permitido a este respecto remitir a una obra del autor: BECH, J. M., *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 37-48.

⁴⁷ ALLOA, E., *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, París, 2008.

conocemos ni todos nuestros recuerdos ni la densidad de nuestro presente.⁴⁸ pues, en definitiva, «el pasado es la invisibilidad del visible».⁴⁹ Estos términos, característicos del último Merleau-Ponty, señalan nuestra imposibilidad de coincidir alguna vez con nuestro propio presente, pudiendo decir cada uno de nosotros: «Estoy ausente del presente, y gracias a ello puedo estar presente en lo ausente, o sea, en el pasado».⁵⁰ En líneas generales, somos un «ser que no se contenta con coincidir consigo mismo, como si fuera una cosa».⁵¹

Más decisivamente todavía, constata Merleau-Ponty que nuestras ideas jamás coinciden consigo mismas, pues están destinadas a un futuro de alteridad: «Cada idea nueva se convierte en algo distinto a aquello que era para quien la instituyó».⁵² hasta tal punto que «cuando las “ideas adquiridas” han conseguido ser aceptadas casi universalmente, ha sido siempre a causa de que se han convertido en algo distinto a ellas mismas (*en devenant autres qu'elles-mêmes*)».⁵³ Ocurre, en resumen, que ni la percepción ni el conocimiento coinciden consigo mismos («una volubilidad infatigable hace que las ideas se alteren desde el mismo instante en que nacen, como si les afectara una “necesidad de expresarse” que no se sosiega jamás».⁵⁴) y mucho menos coinciden, a su vez, con las cosas percibidas o pensadas («la cosa [espacial o temporal] como diferencia, i. e., como trascendencia, i. e., como estando siempre “detrás”, más allá, lejana. El presente mismo no es coincidencia absoluta sin trascendencia, (...) es imposible aprehenderlo desde cerca, en las pinzas de la atención»⁵⁵).

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, op. cit., p. 231.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, ed. de Stéphanie Ménasé, Gallimard, París, 1996, p. 202.

⁵⁰ COLONNA, F., «Merleau-Ponty et la simultanéité», en *Merleau-Ponty: Figures et fonds de la chair*. Chiasmi International 4, 2004, pp. 211-238.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, op. cit., p. 285.

⁵² *Ibidem*, p. 284.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 249.

Como consecuencia de todo esto, Merleau-Ponty atribuye una importancia preponderante desde luego no a aquello que está «oculto» de manera provisional y accidental, sino a lo «oculto» como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo, «lo sostiene y lo hace visible»⁵⁶. Arion Kelkel ha formulado este extremo con una inusitada brillantez: «Con el entrelazamiento del visible y el invisible trocamos una filosofía exclusivamente interesada en una *presencia* intuitiva por una filosofía de la *ausencia*, de la patencia aureolada de latencia; no dándose ya a una mirada posesiva por medio de perfiles y de esbozos, ahora las cosas y el mundo se dan a sí mismos como una *reserva* inagotable. (...) No se trata ahora de una simple inadecuación perceptiva, de una imperfección de nuestra capacidad de ver. Parece caduca la idea de una *transparencia* total y una intuición plena, si ver ya no es fundirse con lo dado, pues es ahora «el medio que tengo a mi disposición para ausentarme de mí mismo, para asistir desde dentro a la fisión del ser»⁵⁷.

Siempre sobreviene una diferencia o desfase (*décalage*, dice Merleau-Ponty) entre la realidad y la conciencia, la cual «está siempre, o bien adelantada o bien retrasada respecto de la realidad, pero nunca es su contemporánea»⁵⁸. Y la relación del sujeto con el mundo, por su parte, nada tiene que ver con el vínculo entre el sujeto y el objeto: «El sujeto se escapa aprehendiéndose o se aprehende escapándose»⁵⁹. La predilección merleau-pontiana por este eminente malentendido que todo lo impregna desde luego no deja lugar a dudas: «Las cosas están presentes ante nosotros en carne y hueso porque son inagotables, nunca completamente dadas», así como «de la misma manera, la expresión no es nunca del

⁵⁶ *Ibidem*, p. 281.

⁵⁷ KELKEL, A., *Le legs de la phénoménologie*, Kimé, París, 2002, pp. 275-276. Los subrayados son de Kelkel, que cita a MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, París, 1964, p. 81 (traducción al español: *El ojo y el espíritu*, trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977).

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, op. cit., p. 209.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 69.

todo expresión, lo expresado nunca está completamente expresado.⁶⁰ Puede decirse, por consiguiente, que en todos los casos imaginables sobreviene un flagrante déficit en la prevista «adecuación» o transparencia. Crudamente formulado, y anticipando los postulados intraontológicos de Merleau-Ponty, se trata de que un ingrediente de trascendencia (es decir, una ausencia, vacío o déficit) impregna toda realidad, tanto si ésta es pasada como si es presente («el presente es trascendencia porque nunca es posible coincidir con él»⁶¹), perceptiva o cognitiva, personal o intersubjetiva. En todos los casos esta trascendencia da lugar a que la disensión (*écart*) se infiltre en toda realidad y a todos los niveles posibles. Así una «verdad» digna de este nombre no puede sino invalidar las mismas construcciones que aspiran a poseerla. En definitiva sucede que el pensamiento de la no-coincidencia conlleva reconocer el ingrediente negativo que habita en toda realidad.

Como consecuencia, el tema prioritario para el pensamiento, según Merleau-Ponty, no puede ser otro que la «extraña distancia»⁶² que separa al sujeto de sí mismo y que aleja a cada cosa de su posible identidad. Más específicamente, considera que la imposibilidad de «coincidir» es especialmente significativa en el funcionamiento de la percepción y del lenguaje. Su interés por el enraizamiento de la filosofía en la realidad más primordial le llevó a concluir que una crítica integral del pensamiento moderno debería partir de esta intransgredible dificultad. En pocas palabras: cualquier identificación es cuestionable y la coincidencia total no puede darse jamás. Cabe aceptar, por consiguiente, que la «disensión» (*écart*, dice Merleau-Ponty, la invencible separación que impide una coincidencia total) es inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo. Y, por tanto, conviene reconocer

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, M., *La prose du monde*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1969, p. 52. Traducción al español: *La prosa del mundo*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971.

⁶¹ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 238-239.

⁶² Ibidem, p. 166.

que, siendo la diferencia insuperable, el poder de la trascendencia es absoluto. «El anhelo por coincidir, en el mejor de los casos, consigue una “coincidencia parcial”, puesto que nunca se dan al mismo tiempo la cosa y la conciencia de la cosa, el pasado y la conciencia del pasado»⁶³.

Conviene recordar que ya en el *Elogio de la filosofía*⁶⁴ definió Merleau-Ponty el pensamiento como un indefinido trabajo de «expresión», término que para él significa manifestar un sentido que, paradójicamente, se encuentra en un proceso de ininterrumpida génesis. «Expresarse» no es plasmar un sentido que la experiencia ha llevado previamente a su plena realización. Más bien ocurre lo contrario, y toda expresión digna de este nombre debe revisar el sentido ya instituido, cuestionando por tanto su inmovilidad y violentando su propensión a la inercia. Al parecer de Merleau-Ponty, efectivamente, la expresión no es la simple externalización de un sentido que hasta ahora había permanecido implícito u oculto pero que, en todo caso, estaba ya completo antes de ser llevado a la luz. Por esta causa, una filosofía que se concibe a sí misma como prolongación de un proceso expresivo fundamental debe rechazar por ilusoria la posibilidad de alcanzar una unidad inmediata con lo expresado. Para llevar a cabo sus cometidos más auténticos, la filosofía debe renunciar paradójicamente a «coincidir» con la realidad. Es absurdo, en otras palabras, que el pensamiento pretenda «adecuarse» a sentido preexistente alguno, como llegó a parecer natural en el marco de la epistemología clásica. Reactivando el precartesianismo de autores como Montaigne, corresponde a nuestro tiempo «renunciar al saber definitivo acerca de un mundo finito por parte de un sujeto estable»⁶⁵.

Es preciso subrayar, por último, que el «tipo ideal» weberiano, concebido por lo pronto como una entidad mera-

⁶³ DEROSI, G., «Dalla percezione alla visione. L'ontologia negativa dell'ultimo Merleau-Ponty», en *Filosofia*, 26, 1965, p. 356.

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Éloge de la philosophie*, op. cit.

⁶⁵ PARMENTIER, B., *Le siècle des moralistes. De Montaigne à La Bruyère*, Seuil, París, 2000, p. 40.

mente pensada, de hecho recibió un contenido realista en manos de Merleau-Ponty. En su obra temprana emerge como el proceso histórico de donación de sentido que tiene lugar en un ámbito despojado de toda trascendencia y que se produce, por así decirlo, gracias a sus propios recursos, y por tanto sin que tampoco en este caso intervenga en lo más mínimo una subjetividad constituyente. No hace falta decir que en la etapa final merleau-pontiana el heredero «realista» del «tipo ideal» weberiano es el «invisible», o sea, la estructura inmanente que organiza y delimita al propio visible aun cuando tenga en él su incontrovertible origen. (Es importante constatar que la obra de Michel Foucault realiza en cierto modo la síntesis de los dos puntos de vista, weberiano y merleau-pontiano, que acabamos de glosar. El «discurso» foucaultiano, efectivamente, hereda del «tipo ideal» su drástico inmanentismo y su finitista confinamiento histórico, mientras que de la *Sinngebung* merleau-pontiana toma la visión practicista y generativa que convierte al «discurso» en una herramienta capital para hacer inteligible cualquier ámbito del saber.)

4. LA NECESIDAD DE UN HORIZONTE SOBERANO CONVERTIDO EN REFERENCIA SUPREMA

El construccionismo que defiende Weber, ya glosado en la sección anterior, presupone que la realidad nunca le es completamente dada al sujeto empírico y que, por tanto, éste sólo la conoce fragmentariamente. A pesar de ello, cree Weber que la realidad en su versión «íntegra» existe en forma de un «horizonte» que no solamente puede ser previsto o presentido, sino que también permite que nos aproximemos a él indefinidamente, aun cuando sea del todo imposible que lo lleguemos a alcanzar. Esta referencia a un «horizonte» imperioso y definitivo es crucial para el pensamiento weberiano, pues sin él sería imposible decidir entre explicaciones concurrentes de un mismo fenómeno. Salta a la vista que, de no existir este «horizonte», no solamente carecería de capa-

cidad explicativa el recurso a los «tipos ideales» sino que, más fundamentalmente todavía, sería imposible identificar qué acontecimientos están realmente teniendo lugar en un determinado ámbito.

Sucede, en el fondo, que la posibilidad de decidir entre explicaciones antagonistas invocando su eventual verdad es la condición indispensable para que un determinado procedimiento cognitivo pueda ser tenido por válido. Ya hemos visto que Weber se resiste a considerar este «horizonte de verdad» como una realidad objetiva, porque no acepta las regresivas consecuencias de orden mimético o reproductivo que conllevaría esta reintroducción de la ilusión esencialista. Por esta razón sitúa Weber este «horizonte» en el propio sujeto, como es notorio, al cual confiere la capacidad de instaurar sentido en forma de «relación de valor» (*Wertbeziehung*), con cruciales consecuencias de orden cognitivo. Desde luego no se le escapa que este proceso es en la práctica sumamente frágil y controvertible, y sin embargo lo postula como única salida posible al dilema cognitivo que plantea todo construccionismo. Sucede, en suma, que el «horizonte soberano» formado por una descripción completa, coherente y consecuente de la realidad debe ser virtualmente asignado tanto al sujeto de la acción práctica como al de la contemplación teórica, ya que, de no ser así, acaba por parecer gratuito recurrir a la «relación de valor» (*Wertbeziehung*) en la forma en que Weber lo hace, cuando aquello que verdaderamente está en juego es el conocimiento de la realidad.

Este enaltecimiento weberiano de un decisivo «horizonte» de trascendencias es concomitante con la identificación merleau-pontiana de la limitación cognitiva y perceptiva a la cual no es inapropiado designar como «la soberanía del horizonte». Aquí es preciso entender «horizonte», siguiendo a Merleau-Ponty, como «la trascendencia pura, sin máscara óptica, aquello que está ahí sin ser objeto»⁶⁶ y que por tanto es a un tiempo inaprehensible e invisible. Son concomitantes

⁶⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 282-283.

con este planteamiento desde luego las convicciones merleau-pontianas sobre la limitación perceptiva y cognitiva que es plausible designar como *la soberanía del horizonte*. Para Merleau-Ponty, «horizonte» significa la totalidad problemática que, lejos de existir como resultado de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia. Pero, al mismo tiempo, por efecto del «horizonte» cualquier identificación es cuestionable y la coincidencia total no puede darse jamás. El «horizonte» da lugar a que una insuperable diferencia sea inherente a todo proceso perceptivo o cognitivo y a que, por tanto, el poder de la trascendencia sea absoluto. La «soberanía del horizonte», en suma, equivale a admitir que jamás «horizonte» alguno podrá ser aprehendido con una satisfactoria adecuación de carácter sensible o intelectual.

La inerradicable presencia del «horizonte» que defiende Merleau-Ponty puede ser expresada con llaneza: «A causa de que estamos implicados en el mundo, hay un ingrediente implícito (*il y a de l'implicite*) en aquello que pensamos y decimos cuando nos referimos a él»⁶⁷. Este «ingrediente implícito» emerge en procesos muy diversos⁶⁸ y da lugar a múltiples manifestaciones, pero desde luego jamás es plenamente explicitable. Y precisamente porque este «ingrediente implícito» impera universalmente, o sea, a causa de que siempre sobrevienen horizontes soberanos y de que éstos son insuperablemente elusivos, constata Merleau-Ponty un rasgo que Weber ya subrayó, como hemos señalado, en su crucial concepción de los «tipos ideales»: nunca es posible la coin-

⁶⁷ BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, París, 1997, p. 21.

⁶⁸ En el pensamiento de Merleau-Ponty, la estructura de «horizonte» da lugar a que toda percepción se prolongue indefinidamente, tanto en la dirección marcada por la profundidad inmanente del objeto (horizonte «interior») como en la dirección que indica su contexto (horizonte «exterior»). Desde luego, la síntesis por la cual obtenemos el objeto es necesariamente inacabada, porque opera sobre este doble y elusivo trasfondo de «horizontes». Pero este carácter incompleto en modo alguno cuestiona la realidad del objeto o de los horizontes. Al contrario: la confirma en la medida en que cualquier aspecto de la realidad se retrae en el movimiento mismo de su donación y se da en el de su retirada.

cidencia total de la conciencia con las cosas y con los acontecimientos. «Es preciso dejar de pensar la cosa como identidad y acceder a pensarla como diferencia, es decir: como trascendencia, como estando siempre detrás, más allá, lejos de nosotros. Es preciso [...] comprender que “tener conciencia” consiste en obtener una figura sobre un fondo. El propio presente no es una coincidencia absoluta sin trascendencia, e incluso la coincidencia que conlleva la *Urerlebnis* [la vivencia originaria] nunca es total, porque tiene horizontes y sin ellos no podría sobrevenir»⁶⁹.

En general, constata Merleau-Ponty que las cuestiones planteadas secularmente por la filosofía están vinculadas a un «horizonte», o sea, a un condicionante imposible de eliminar pero indefinidamente elusivo. En todos los ámbitos del pensamiento, por decirlo con otras palabras, ha sido determinante «un reverso de las cosas que no ha sido constituido por nosotros [y que revela] estas realidades que secretamente las alimentan, por debajo de nuestras idealizaciones y de nuestras objetivaciones»⁷⁰. Por esta razón, de acuerdo con Merleau-Ponty, la filosofía no ha de aspirar jamás a coincidir consigo misma, y debe exigir de sus cultivadores una actitud que equidiste del objetivismo y del subjetivismo, así como de la distancia y de la proximidad absolutas.

Así el «horizonte», en el pensamiento de Merleau-Ponty, se convierte en una realidad soberana que, por su paradójico carácter deficitario, entraña a un tiempo indeterminación y trascendencia. Desde luego, este último término debe ser entendido en base a «la noción moderna de trascendencia», referida a una realidad que por principio «se encuentra a distancia, respecto de la cual la distancia funciona como un

⁶⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 318. *Urerlebnis* figura en alemán en el texto original. En todo caso, conviene advertir que sujeto y horizonte mantienen un vínculo «reversible»: el horizonte «se inmiscuye *con*» o «irrumpe *en*» (*empiète*, dice Merleau-Ponty), quien se abre a él, pero al mismo tiempo sobreviene la circunstancia contraria, pues el horizonte es a su vez «invadido *por*» quien acoge su «intrusión».

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, op. cit., p. 227.

vínculo, y con la cual en modo alguno es posible llegar a coincidir⁷¹. O sea, que para Merleau-Ponty la noción de «horizonte» suscita un inesperado «pensamiento de la lejanía». Esta paradoja se debe a que la definición merleau-pontiana del «horizonte» es solidaria de una concepción de la trascendencia que obtiene de la idea de «ausencia» su fundamento y su validez. «El aspecto más destacable de las entidades «visibles», en definitiva, es que también ellas están centradas en un núcleo de ausencia»⁷². Un horizonte inasible, en suma, entraña que un ingrediente de ausencia impregne la presencia de las cosas. «Las cosas, ante nosotros, sólo están entreabiertas, [es decir] manifiestas y ocultas a un tiempo»⁷³.

Consignemos, por último, que este planteamiento centrado en el «horizonte» conlleva una crucial actitud revisorista. Deroega la concepción de la verdad que ha prevalecido hasta nuestros días y que la describe como claridad sin mácula, como transparencia intachable y, sobre todo, como coincidencia absoluta. Cabe advertir, de todos modos, que esta innovadora «verdad» deberá resignarse a aceptar una «coincidencia parcial» o, como Merleau-Ponty también dice, tendrá que contentarse con «una coincidencia de lejos (*de loin*)», ya que sería absurdo conjeturar que la no-transparencia o la no-coincidencia puedan ser totales. En todo proceso perceptivo, por ejemplo, alguna realidad solicita siempre nuestra capacidad de percibir. «Las dificultades de la coincidencia no son solamente unas dificultades de hecho que dejan intacta una cuestión de principio. (...) Si la coinciden-

⁷¹ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, op. cit., p. 79.

⁷² MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 296.

⁷³ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, op. cit., p. 212. Conviene consignar que esta problemática en torno a la ausencia se prolonga en la doctrina, sin duda más notoria, del «invisible» en su vínculo con el «visible». «El invisible no es sólo el no-visible, [ya que] su ausencia «cuenta» en el mundo, está «detrás» del visible, es visibilidad inminente o eminente» (MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 281). Expresando sucintamente esta complementariedad de horizontes, concluye Merleau-Ponty, de acuerdo con Renaud Barbaras, que «la visión está habitada por una no-visión *irréductible*» (BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 185).

cia es siempre parcial, no tiene sentido definir la verdad a través de la coincidencia total o efectiva. (...) Es preciso que la disensión (*écart*), sin la cual la experiencia de las cosas quedaría en nada, procure también el acceso a las cosas mismas, es necesario que forme parte de su definición»⁷⁴. Es notorio, por otra parte, que esta abismal «verdad», surcada por diferencias y por opacidades, ocupa un lugar preponderante en la ontología que defendió Merleau-Ponty.

5. LA IRREALIDAD DE UN CONOCIMIENTO CONCEBIDO COMO REORGANIZACIÓN POSIBILISTA

Es preciso no perder de vista que el rechazo de Weber al esencialismo se articula por encima de todo a través de una crítica del conocimiento meramente reproductivo. Para él, efectivamente, y por decirlo con palabras de Wolfgang Schluchter, «conocer es siempre la reorganización agenciada por el pensamiento (*denkende Umbildung*) de los objetos que nos son donados por la percepción sensible»⁷⁵. La relevancia que las cosas tienen para el sujeto, dicho de otro modo, procede del sujeto mismo y no de las cosas. Éste es sin duda el eje del estilo meditativo de Weber, y nadie ha señalado más acertadamente que Karl Löwith su característico talante. Ante todo, señala Löwith que «el verdadero sentido de su proceder “empírico” sólo superficialmente reside en superar la unilateralidad de la descripción científica». Y añade que la verdadera intención de Weber era «devaluar toda fijación a un ámbito dado cualquiera y así impedir también su posible expansión a una “totalidad” ilusoria». Pero sobre todo, en palabras de Löwith, combatía Weber «la posible solidificación de una particularidad en forma de un todo, o sea, un determinado tipo de ilusoria totalidad. La totalidad

⁷⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 165-166.

⁷⁵ SCHLUCHTER, W., «Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber», en JAMME, C. (ed.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1997, p. 326.

verdaderamente posible que él mismo practicaba, de todos modos, no era la fusión de todas las unilateralidades posibles en una aparente multilateralidad, sino que era la totalidad negativa formada por la libertad de movimientos en todos los sentidos, y con ella la destrucción de cualquier encapsulación, o sea, de todo ordenamiento, disposición y preservación, tanto prácticos como teóricos.⁷⁶

Mantiene Löwith, en otras palabras, que los conceptos weberianos «no solamente pretendían aprehender y demarcar la realidad, sino que por encima de todo presentaban el contrasentido de un sistema *abierto* de posibilidades»⁷⁷. Y aun cuando Weber «constantemente se sirve de las ventajas que ofrece la “división racional del trabajo”, al mismo tiempo señala también la “irrealidad” que conlleva este fraccionamiento unilateral de la realidad por medio de la teoría»⁷⁸. La depuración reflexiva del pensamiento, por otra parte, al parecer de Weber debe confrontar las mismas dificultades que la estilización por medio de los «tipos ideales». «La realidad, que según Weber debe ser ante todo subjetivamente constituida por medio de “relaciones de valor” (*Wertbeziehungen*), tiene en consecuencia que ser ya conocida antes de que empiece el proceso de construcción de los tipos ideales. Con lo cual éste se vuelve redundante»⁷⁹.

Estas ideas cognitivas de Max Weber han sido felizmente resumidas por Thornsten Bonacker: «En lugar de representar absolutamente la realidad, según Weber los conceptos deben determinarla relativamente, con lo cual están dando fe de

⁷⁶ LÖWITH, K., «Webers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung», en *Sämtliche Schriften*, vol. 5, Metzler, Stuttgart, 1988, p. 405.

⁷⁷ La notoria «ambigüedad» de los planteamientos merleau-pontianos, cuyo emblema clásico son sus tentativas por mediar entre intelectualismo y realismo en las etapas iniciales de su trayectoria filosófica, se corresponde con la sempiterna actitud asimismo mediadora de Weber entre escuelas de pensamiento concurrentes, y cuyo episodio más célebre es su obstinada equidistancia entre la escuela histórica alemana y el vehemente nomotetismo que reivindicaba la psicología social de su época.

⁷⁸ LÖWITH, K., op. cit., p. 405.

⁷⁹ BONACKER, T., op. cit., p. 72.

que es inalcanzable.⁸⁰ Una formulación que en todo caso ayuda a poner de relieve que la concepción weberiana del conocimiento es de hecho el antecedente inmediato del compromiso de Merleau-Ponty con la «interrogación radical». A este respecto se ha llegado a afirmar que para Merleau-Ponty «la interrogación es la dimensión propia del discurso filosófico. Se trata de una interrogación que no pretende *saber*, o sea, remitir lo desconocido a lo conocido y consignar el misterio a las dimensiones de un problema. Al adoptar el modo interrogativo, la filosofía renuncia a pronunciar la última palabra, con lo cual permanece disponible».⁸¹ En consecuencia, la filosofía debe comprenderse a sí misma, según Merleau-Ponty, como la continua destrucción de cualquier contenido positivo, juntamente con la rememoración, convertida en guía para toda práctica indagadora, de la no-coincidencia que impregna todas las cosas. Sin duda, reverbera aquí la convicción weberiana, notoriamente glosada por Wilhelm Hennis, según la cual «las disciplinas científicas se ocupan de unos ámbitos que no están basados en los vínculos objetivos que mantienen las cosas, sino en los vínculos de pensamiento que mantienen los problemas».⁸²

Sucede, por consiguiente, que el pensamiento, denominado «radicalmente interrogativo» por Merleau-Ponty, es contrario a toda tesis y a toda positividad, y está en armonía con la convicción de que el ámbito de la «no-coincidencia» es ilimitado: «El propio “tener conciencia” debe ser concebido como trascendencia, como “ser superado por”, y por tanto como ignorancia».⁸³ La contrapartida «afirmativa» del concepto negativo de «no-coincidencia», en una palabra, es la concepción del pensamiento como una inexorable pero indefinida

⁸⁰ Ibídem, p. 58.

⁸¹ ROBBERECHTS, L., *Husserl*, Éditions Universitaires, París, 1964, p. 110.

⁸² HENNIS, W. *Max Weber und Thukydides: die «hellenische Geisteskultur» und die Ursprünge von Webers politischer Denkart*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2003. El texto original dice: «nicht die sachlichen Zusammenhänge der Dinge, sondern die gedanklichen Zusammenhänge der Probleme den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde liegen».

⁸³ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 250.

tarea «interrogativa», siempre teniendo en cuenta que concebir el pensamiento como «interrogación radical» conlleva abandonar el «pensamiento inmediato, el cual aborda la presencia de una manera frontal, como coincidencia, adecuación o proximidad»⁸⁴. Pero ya hemos referido que, según Merleau-Ponty, las cuestiones que plantea la filosofía están vinculadas a un horizonte soberano, o sea, a un condicionante imposible de eliminar pero invenciblemente elusivo. Por esta razón el pensamiento «interrogativo», a diferencia del *cogito*, nunca debe aspirar a coincidir consigo mismo. No sólo ha de equidistar tanto del objetivismo y el subjetivismo como de la distancia y la proximidad absolutas, sino que en cierto modo debe procurar «descentrarse» a sí mismo por medio del lenguaje. Esto quiere decir que Merleau-Ponty aspira a un «pensamiento «abierto», es decir: un pensamiento vinculado a sistemas diacríticos, consistiendo siempre en separación (*écart*) y en excentricidad, sin llegar jamás a ser él mismo pero tratando básicamente de sí mismo, y sólo ocasionalmente transformándose en *enunciado*»⁸⁵.

Al parecer de Merleau-Ponty, por consiguiente, la contrapartida «afirmativa» del concepto negativo de «no-coincidencia» no puede ser otra que la concepción de la filosofía como «interrogación radical», o sea, el exacto contrario del pensamiento resignado a su propia disolución en beneficio de la «cosa» investigada. «La filosofía consiste en volver sobre sí misma y sobre las cosas, pero no se trata de un retorno a algo inmediato, [pues todo lo inmediato] se aleja a medida que el pensamiento se aproxima para fundirse con él. Lo inmediato está en el horizonte, y debe ser pensado como tal, [ya que] sólo permaneciendo a distancia es capaz de preservar indefinidamente su identidad»⁸⁶. De modo que «interrogar» filosóficamente, si se procede con «radicalidad», consiste en aprender a convivir con la no-positividad y con la no-

⁸⁴ BARBARAS, R., op. cit., p. 165.

⁸⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 130.

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 164.

presencia. Ya que el cometido de toda «presencia», al fin y al cabo, «es exactamente obturar la mirada y excluir la indeterminación».⁸⁷

Otra importante tarea de desvelamiento hecha asimismo posible por la no-coincidencia fue denominada «hiperreflexión» por Merleau-Ponty. Se trata de que, por encima de todo, importa abandonar la reflexión clásica, obviamente empeñada en ignorar la realidad prerreflexiva. Presentándose como su antagonista, la «hiperreflexión» («en el centro mismo de la reflexión, la hiperreflexión advierte un ámbito no afectado por ella»⁸⁸) está convencida de que la realidad «en sí misma», o sea, no subordinada a horizonte alguno que cuestione su identidad, pura y llanamente *no existe*, y por lo tanto debe ser descartada toda pretensión de conocer «por coincidencia». (El sentido de esta elusiva realidad, de todos modos, debe estar asimismo expuesto a la interrogación, ya que todo intento de identificarla sólo consigue interponer una especie de velo opaco entre ella y nosotros.) Por las razones expuestas, «en lugar de pretender encontrar, en todo cuanto existe, una positividad que le devuelva su propia imagen, la filosofía debe interrogarse ante todo sobre su propia posibilidad».⁸⁹

Sencillamente formulado, se trata de que Merleau-Ponty consideró quimérica la decisiva coincidencia consigo mismo que el sujeto de la tradición moderna cree posible obtener por medio de la reflexión, o sea, el acto que se desentiende de la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura y así fundamentar el pensamiento y la acción. El sujeto que la lleva a cabo debe ser consciente de que nunca podrá coincidir del todo con el punto de partida de su desempeño autorreferente. La reflexión aparece entonces como imposible, ya que el sujeto se aprehende a sí mismo como no siendo, en último término, más que una realidad de hecho,

⁸⁷ BARBARAS, R., op. cit., p. 165.

⁸⁸ PETITDEMANGE, G., *Philosophes et philosophies du XXe siècle*, Seuil, París, 2003, p. 109.

⁸⁹ BARBARAS, R., op. cit., p. 166.

lo cual debiera convencerle de que ninguna necesidad de principio le puede fundamentar. «Nuestra voluntad de coincidir con aquello que todavía no ha sido aprehendido por la reflexión no debe hacernos olvidar que, en este mismo momento, la propia reflexión nos lo pone fuera de nuestro alcance»⁹⁰. Sucede en definitiva que el sujeto, cuando profundiza en su propia arqueología, acaba por descubrir su radical e insuperable contingencia. Se da cuenta de que sus posibilidades cognitivas no están a la altura del carácter intrínsecamente «fáctico» de todos los episodios que le acontecen. Nace así la propuesta merleau-pontiana de una «hiperreflexión».

De este modo rechaza Merleau-Ponty la filosofía reflexiva, o sea, el pensamiento que se acoge al principio de la coincidencia. «La filosofía reflexiva mantiene el principio de la coincidencia *contra* el hecho probado de la no-coincidencia»⁹¹. Vale la pena insistir en que las insuficiencias de la reflexión no ofrecen duda alguna para Merleau-Ponty. Renunciar a la evidencia del mundo para acceder a la autoconciencia pura, y así fundamentar y justificar los desempeños humanos, tanto teóricos como prácticos, presupone olvidar la vida «irrefleja» que hace posible la propia reflexión. Precisamente Merleau-Ponty pretende contrarrestar con la práctica de la «hiperreflexión» esta ceguera voluntaria del pensamiento ante su propia y radical opacidad para consigo mismo. Cree que profundizando en nuestra imbricación sensible con el mundo podrán ser puestos al descubierto el fundamento y la garantía de toda racionalidad. La «hiperreflexión», en pocas palabras, trata simplemente de «reconquistar» nuestra experiencia más directa de la realidad, transformando el sentido tácito de nuestra vida perceptiva en un sentido manifiesto y transmisible. Pretende acceder a su propia arqueología interrogándose sobre «nuestro con-

⁹⁰ LEFORT, C., '*Sur une colonne absente*'. *Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, París, 1978, p. 27.

⁹¹ BARBARAS, R., op. cit., p.167. El subrayado es de Barbaras.

tacto con el ser, en nosotros y fuera de nosotros, previo a toda reflexión.⁹²

Combinando la «interrogación radical» con la «hiperreflexión» queda esbozada la modalidad extrema de pensamiento que Merleau-Ponty denomina «la filosofía de la no-filosofía». El propio Merleau-Ponty la define esclarecedoramente como «una filosofía negativa (en el sentido de la “teología negativa”) que abre para sí misma un acceso al absoluto, desde luego no entendiéndolo como un “más allá”, pues en tal caso no sería más que un segundo orden de positividad, sino como un orden distinto que exige el “más acá (*l'en-déçà*)” y que en cierto modo lo duplica, pues sólo a través de él es accesible»⁹³. En todo caso, advierte Merleau-Ponty que la «verdadera filosofía» sabe permanecer próxima a la «no filosofía», y que esta cercanía, lejos de ser una negación u olvido de la filosofía, resulta más bien en una filosofía «operante», jamás completamente tematizada, y sobre todo inmanente al propio «irse haciendo» que subyace a toda obra de pensamiento.

⁹² MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 104.

⁹³ MERLEAU-PONTY, M., *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, op. cit., p. 275.

SEXTA LECCIÓN

MUNDO PERCEPTIVO Y MUNDO CULTURAL. MERLEAU-PONTY Y LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

MARIO TEODORO RAMÍREZ

No hay un mundo inteligible, hay una cultura.

MAURICE MERLEAU-PONTY¹

EN esta lección presentamos por lo menos una breve relación de algunas ideas de Maurice Merleau-Ponty relativas al concepto de cultura, esto es, sus aportes a una filosofía de la cultura; por lo más esperamos mostrar que la obra y la perspectiva del filósofo francés nos permiten elaborar un concepto filosóficamente preciso y adecuado de cultura (un concepto *ontológico-fenomenológico* de cultura), apto no solamente para una comprensión general de diversos ámbitos (naturaleza, cuerpo, lenguaje, arte, comunidad, política), sino también para afrontar algunas problemáticas culturales típicas de nuestro tiempo (interculturalidad, ecologismo, crisis política, nuevas expresiones y configuraciones artísticas y tecnológicas, etc.).

Nuestra hipótesis es que precisamente la riqueza y productividad teórica de un concepto merleau-pontiano de cultura se debe a su carácter estricta y radicalmente *fenome-*

¹ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*, Belin, París, 2003, p. 98. Salvo indicación contraria, las traducciones de las citas son del autor.

nológico. La cultura no es una entidad abstracta ni una mera construcción artificial, no es sinónimo de mundo mental o espiritual (no es parte de una filosofía idealista); es parte de nuestra comprensión del ser, es la «forma» misma de nuestra comprensión del ser, y lo es porque ella es primeramente un modo de ser, un modo de realidad, de existencia. La cultura es, ante todo, *fenómeno*, aparición, presencia: *se da*. A la vez, esta concepción fenomenológica de la cultura impacta sobre el propio concepto de fenomenología, desnaturalizándolo, esto es, eliminando de él cualquier residuo de naturalismo o empirismo, a la manera de una filosofía abstracta y ahistórica de la conciencia y el conocimiento. Hay así complementariedad, entrecruzamiento, *quiasmo*, entre fenomenología y cultura, entre cultura y fenomenología. Ya no hay manera, desde este punto de vista, para resguardar el espacio de una filosofía «pura», ascética, aislada de las múltiples y siempre equívocas experiencias y realizaciones del quehacer humano. Es la tesis de nuestro trabajo.

EL MUNDO DE LA PERCEPCIÓN

En ninguno de sus textos pudo Merleau-Ponty mostrar mejor las consecuencias y el significado preciso que para él tenía la fenomenología que en algunas de sus intervenciones (pocas) de divulgación filosófica. Ahí disfrutó la oportunidad de no tener que ajustarse a los códigos académicos y a los esquemas doctrinarios de la filosofía para poder desplegar libremente su pensamiento y sus preocupaciones más personales. Vemos esto, ejemplarmente, en las conferencias radiadas de 1948, que fueron publicadas hace unos años bajo el título de *El mundo de la percepción*². El sentido básico de estas conferencias es mostrar la significación antropológica e

² MERLEAU-PONTY, M., *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, FCE, Buenos Aires, 2003. Edición original: *Causeries 1948*, ed. de Stéphanie Ménasé, Seuil, París, 2002.

histórico-cultural de las investigaciones y concepciones filosóficas que el pensador francés había venido elaborando desde la década de los treinta³. Aunque el contenido del pensamiento que sustenta las conferencias se puede rastrear en las obras precedentes y posteriores de Merleau-Ponty, el espíritu que las anima indica hacia nuestro asunto: la concepción y la importancia del fenómeno de la cultura (y de *la cultura del fenómeno*⁴). Todo apunta, en principio, a una búsqueda de las raigambres ontológico-fenomenológicas del mundo de la cultura, a una indagación por el enraizamiento de los procesos culturales en el mundo concreto y vital de la experiencia, por la reintegración del mundo cultural al «mundo de la percepción», lo que a la vez conlleva, de manera más general, la recuperación de la experiencia perceptiva en su complejidad y verdad originaria (bajo una visión no naturalista de la percepción).

Tal es el proyecto filosófico por el que Merleau-Ponty es generalmente reconocido: por la rehabilitación filosófica de la percepción, por el establecimiento de «la primacía de

³ Maurice Merleau-Ponty, una de las grandes figuras del pensamiento filosófico francés del siglo XX, nace en 1908 y muere, repentinamente, en 1961. Con la influencia del existencialismo, la fenomenología y otras corrientes filosóficas, elabora un pensamiento filosófico propio y original. En las últimas décadas, la publicación de su obra inédita ha permitido ampliar el conocimiento de su obra y que la influencia de su pensamiento se refleje en los más diversos ámbitos del saber y la cultura. Para observar la actualidad de Merleau-Ponty sugerimos consultar la revista *Chiasmi International* (<http://www.filosofia.unimi.it/~chiasmi/>) y el instructivo y documentado ensayo de BELLO REGUERA, E., «Introducción: elogio y posibilidad de la filosofía», en MERLEAU-PONTY, M., *Elogio y posibilidad de la filosofía*, ed. de Cayetano Aranda y Eduardo Bello, Universidad de Almería, Almería, 2009.

⁴ Más que un método filosófico, el procedimiento retórico del «quiasmo» (doble inversión de una frase, por ejemplo: «ni están todos los que son ni son todos los que están», «hay que trabajar para vivir y no vivir para trabajar») es como un experimento mental que nos permite observar la relatividad de un enfoque, una caracterización o una descripción, y mostrarnos la posibilidad complementaria, la «contraparte» de todo lo que se dice y, al fin, de todo lo que es. Presente un poco lateralmente en el pensamiento de Merleau-Ponty, el procedimiento del quiasmo, y su conceptualización filosófico-general, puede ser considerado una clave fundamental para comprender la totalidad de su concepción filosófica. Véase nuestro texto *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Universidad Michoacana, Morelia, 1994.

la percepción»⁵. Como hemos ya insistido en otros trabajos⁶, es importante tener en cuenta la consistencia y complejidad propia de la percepción, al menos en la forma en que el filósofo francés la entiende. La percepción es nuestro contacto primigenio con el mundo, es la «apertura» original, inicial, «iniciática», al ser, a los otros, al significado, al pensamiento, a nuestra propia conciencia incluso. En este sentido, ella se comprende mejor en términos impersonales, como un «acontecer», como acontecimiento: es el encuentro primordial gracias al cual un mundo y una conciencia son posibles. Desde ahí un sujeto empieza a saber de sí, se inicia la larga marcha del conocimiento de sí mismo y del conocimiento del mundo (en un perpetuo ir y venir de uno a otro).

Ahora bien, esta apertura originaria, esta «iniciación», acontece en la dimensión corporal y sensible, práctica y vital de la existencia —lo cual no implica ningún reduccionismo o una profesión de fe empirista o sensualista—. Merleau-Ponty insiste bastante en el carácter estructural, complejo, holístico, de nuestra experiencia perceptiva, que no puede entenderse como una cierta esfera privada y bien delimitada del ser o de la conciencia⁷. La percepción, en verdad, tiene que ver con todo, porque, de alguna manera, *todo* lo que vendrá después —la significación, la intersubjetividad, el conocimiento, el mundo histórico y cultural— está ya operando germinalmente en su despliegue inicial. Antes que aprehensión de un mundo de objetos —como se suponía desde las epistemologías clásicas—, la percepción lo es de un mundo de personas, cualidades afectivas y significados. Es a *otro* lo que un niño percibe primero, dice Merleau-

⁵ Véase MERLEAU-PONTY, M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, París, 1989. Texto presentado por Merleau-Ponty en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1946.

⁶ En nuestro texto *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario: 1908-2008*, Jitanjáfora, Morelia, 2008.

⁷ Presente ya desde su primer libro: MERLEAU-PONTY, M., *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957. Edición original: *La structure du comportement*, PUF, París, 1942.

Ponty⁸. Es a una voz a lo que atiende primero; antes de haber para él un escenario de cualidades sensoriales, visuales o de otro tipo, existe una comunicación sensible-afectiva con un «ser» —el otro— que, en principio, aparece como una prolongación de él mismo. Ciertamente, el niño está muy lejos todavía de saber qué es una persona, qué es un significado, qué es un «sí mismo» incluso. Pero desde ya el individuo humano nace en un mundo de cultura y a un mundo de cultura.

Son todas las teorías clásicas y las nociones más asentadas del sentido común lo que la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty tuvo que revertir para abrir paso a una concepción más adecuada y real de la consistencia de nuestra experiencia perceptiva. Esto ha supuesto incluso la reversión de la concepción científica del mundo dominante en la modernidad, según la cual existe un mundo «objetivo» y «verdadero», que se encuentra más allá del mundo de la percepción, y al que sólo el pensamiento científico nos puede dar acceso. Desde esa concepción, el campo de nuestra experiencia perceptiva es masivamente devaluado e incomprensible, reducido a una experiencia privada, parcial, inconsciente, dudosa, que merece ser superada, olvidada o puesta en un condescendiente plano secundario. Esta suposición condena nuestro ser entero al reino de la falsedad, la ilusión o la fatuidad. El mundo humano no es lugar de la verdad. Estamos perdidos.

Contra esta consecuencia levanta Merleau-Ponty toda su interrogación y su apuesta filosófica. Se cuida, sin embargo, de implicar en su problematización una desvalorización del pensamiento científico como tal. «No se trata de negar o limitar la ciencia; se trata de saber si ella tiene el derecho de negar o excluir como ilusorias todas las búsquedas que no proceden, como ella, por medida, comparaciones, y que no concluyen con leyes tales como las de la física clásica»⁹. Se trata, más bien, y considerando los desarrollos del pen-

⁸ MERLEAU-PONTY, M., «Les relations avec autrui chez l'enfant», en *Parcours, 1935-1951*, Verdier, Lagrasse, 1997.

⁹ MERLEAU-PONTY, M., *El mundo de la percepción*, op. cit., p. 13.

samiento científico del siglo xx, de comprender a la propia ciencia como parte —como una derivación o una reconstrucción significativa— del campo básico de nuestra experiencia perceptiva y concreta del mundo. La ciencia no es —o ya no es— un saber absoluto y compacto de la realidad. «Los hechos que nos propone la experiencia están sometidos por la ciencia a un análisis que no podemos esperar que alguna vez se concluya, puesto que no hay límites a la observación y porque siempre es posible imaginarla más completa o exacta de lo que es en un momento determinado»¹⁰. Y también porque —como han subrayado otras posturas epistemológicas del siglo xx¹¹— la ciencia ya no se concibe a sí misma como un reflejo exacto de la naturaleza, sino como un conjunto de construcciones y procedimientos precisos, cuyos resultados no pueden ser sino aproximaciones y, de alguna manera, «interpretaciones».

La ciencia no es, pues, la única forma legítima de acceder al mundo, no tiene la última palabra. Nuestra experiencia perceptiva da para más: no autoriza una forma privilegiada de entender lo existente, y permite a la vez una infinidad, todas ellas de alguna manera «fundadas», válidas y valiosas. Particularmente el arte, y todavía más el arte del siglo xx, cuyas aventuras creadoras han venido a poner en cuestión la visión clásica del mundo y de la naturaleza tanto como lo han hecho los propios desarrollos de la ciencia¹². Por ejemplo, la pintura moderna, desde Cézanne, ha destruido el concepto clásico de un espacio como forma pura, homogénea, idéntica a sí misma e indiferente a sus contenidos, a las relaciones y los elementos con que se actualiza en el mundo¹³. Sin conexiones reales entre sí, las teorías físicas

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Significativamente, los muy conocidos y discutidos Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Richard Rorty y Hilary Putnam.

¹² MERLEAU-PONTY, M., *El ojo y el espíritu*, trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977. Edición original: *L'œil et l'esprit*, Gallimard, París, 1964.

¹³ MERLEAU-PONTY, M., «La duda de Cézanne», en *Sentido y sinsentido*, trad. de Narcís Comadira, Península, Barcelona, 1977. Edición original del libro: *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1948.

del siglo xx convergen en el mismo punto. La concepción relativista del espacio¹⁴ conlleva el reconocimiento de que es inseparable de un campo de experiencia —aun el campo de experiencia del propio científico, con todo lo especializado que sea, es decir, con todas las mediaciones metodológicas, instrumentales y conceptuales que él ponga en juego—. De esta manera, sostener la primacía de la percepción respecto al saber científico no significa considerarlo como simplemente inválido o secundario. Si la primacía de la percepción es tal significa, en verdad, que la propia ciencia es un momento o una forma de percepción, que existe una «percepción científica», esto es, que por más lejos que pueda ir la ciencia en sus explicaciones y elaboraciones conceptuales no puede nunca despegarse absolutamente de algún contacto con un campo de experiencia, si es que sus proposiciones deben seguir teniendo sentido y ser humanamente inteligibles.

No sólo existe para Merleau-Ponty una percepción científica; también existe una percepción del otro (una percepción social), una percepción lingüística, una percepción estética (obviamente), una percepción histórica, una percepción política y hasta una percepción filosófica. Esto es lo que significa la primacía de la percepción: no que todo se reduce a la percepción, sino que la percepción está en todo, que cada particularidad de la acción humana constituye una forma de experiencia, un tipo de percepción y, en cuanto tal, una *variante*, un desarrollo o una afinación de la forma básico-originaria de la experiencia perceptiva. ¿Qué significa entonces *percepción*? Como decíamos, no se trata ante todo de un «acto de conciencia», no es un «hecho» mental (lo que toda la tradición nos había empujado a suponer). El «acontecimiento perceptual» (más bien) lo podemos definir como una estructura de campo, donde respecto a un punto cero

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M., «Einstein y la crisis de la razón», en *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964. Edición original del libro: *Signes*, Gallimard, París, 1960.

—el sujeto corporal y sensible— se articula un entorno de diversos elementos, configurados en ciertas líneas de fuerza, según ciertos vectores, recorridos plausibles, horizontes abiertos, etc. Conformar un «escenario» es el efecto inicial de todo acto perceptivo, un escenario que se capta desde cierto punto de vista (el punto de vista no tiene que ser necesariamente inmóvil y único, como suponía la perspectiva geométrica de los renacentistas), que a su vez «es» lo que él y en el modo preciso —singular— en que él, y que configura o escenifica (el entorno). Hay unidad estructural entre el sujeto y su mundo (esto es el «ser-en-el-mundo» de Heidegger).

De esta manera, queda superada en la perspectiva de Merleau-Ponty tanto la suposición objetivista (la idea de una realidad objetiva pura, «en sí», independiente de cualquier sujeto) como la suposición subjetivista (la idea de una realidad subjetiva puramente «para sí», que subsiste sin ninguna referencia o relación con algo). Sujeto y mundo forman un sistema de relaciones múltiples y dinámicas, por el cual ambos se configuran y reconfiguran entre sí de modo permanente. Tal es la consecuencia de la radicalización de la noción de «intencionalidad» de la conciencia de la fenomenología que Merleau-Ponty efectúa: esto lleva a la disolución de la conciencia misma en tanto entidad, función o lugar «aparte», separado¹⁵. Pero, a diferencia de Heidegger, para Merleau-Ponty el «ser-en-el-mundo», en tanto acontecimiento perceptual, no es una pura estructura de relaciones abstracta, general o universal, sino una estructura concreta, materialmente efectuada, instanciada en la vida corporal, en la realidad carnal del existente humano y, a la vez, en el entorno formal-material de su existencia efectiva¹⁶. La generalización

¹⁵ Para Merleau-Ponty, la intencionalidad es básicamente «intencionalidad operante», esto es, práctica, corporal, motriz. Véase nuestro «Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty, filósofo de la realidad virtual», en *Investigaciones Fenomenológicas*, volumen extra 2008: LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., y PINTOS, M.^a L. (eds.), *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*.

¹⁶ La diferencia entre «medio» (natural, animal) y «mundo» (humano, histórico) no es tan radical en Merleau-Ponty como en Heidegger.

de las estructuras perceptuales, que hemos argumentado en contra de cualquier interpretación reductivamente empirista y sensualista del pensamiento de Merleau-Ponty, no ha de conducirnos a la suposición contraria, a una depuración eidética de la experiencia que abjuraría de sus dimensiones ineludiblemente corporales y sensibles y que terminaría sustituyendo el mundo concreto por la idea de mundo, la realidad efectiva por el concepto de realidad. La primacía de la percepción mantiene su vigencia.

Ahora bien, de todas las formas de la percepción, esto es, de todas las variantes de la experiencia humana y sus entornos correlativos, el *arte* guarda, para Merleau-Ponty, un privilegio, una prioridad: es la forma más próxima, más fiel, al mundo originario de la percepción. La ontología primordial es la que la obra de arte y la experiencia estética ponen en acto. Esto resulta precisamente del compromiso que las distintas artes firman con el mundo sensible, con la vida de los sentidos y, en general, con la dimensión material, carnal y fenoménica del ser. De ahí la importancia que la reflexión estética guarda en la obra del pensador francés¹⁷. Pues, en principio, la obra de arte —la obra pictórica, la musical, la literaria, la danza, incluso la obra cinematográfica— funge como medio para una dilucidación de los rasgos de la experiencia perceptiva, de sus características propias, pero también de sus posibilidades y potencialidades. Todavía más, el arte es la expresión por excelencia —prolongación y realización— del mundo de la percepción: del cuerpo viviente y sintiente, de la carne del ser, de la materialidad fenoménica, del escenario y el paisaje del mundo percibido. Testigo y testimonio del primer contexto y la primigenia contextura de todo lo existente.

Así, escribe Merleau-Ponty, «una filosofía de la percepción, que quiere reaprender a ver el mundo, restituirá a la

¹⁷ Véase nuestro *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*, UAEM, Toluca, 1996. Sobre la reflexión estética en general, ÁLVAREZ FALCÓN, L., *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Horsori, Barcelona, 2009.

pintura, y en general a las artes, su verdadero lugar, su verdadera dignidad, y nos predispondrá para aceptarlos en su pureza»¹⁸. Pues el arte nos permite mantener y entender el modo en que el mundo y las cosas se ofrecen a nuestra percepción, no según el molde pragmático y objetivo de la mirada científico-racional o de la visión técnico-económica, utilitaria, esto es, según un esquema analítico, abstracto, donde la cosa percibida es descompuesta en un conjunto de partes y cualidades atómicas, sino que, en verdad, el ser percibido se presenta como una *totalidad significativa*, una verdadera unidad simbólica, en la que ningún aspecto y ninguna cualidad, incluidas las evocaciones emocionales, pueden separarse de la totalidad, y donde esta totalidad —la identidad propia de la cosa— tampoco puede apresarse fuera de su presentación característica concreta. En el mundo de la percepción «es imposible separar las cosas y su manera de manifestarse»¹⁹. Más allá de su definición formal, la mesa percibida —esta o aquella mesa en particular— es aprehendida como un cierto estilo de ser —vago, difuso—, como la manera única en la que todos sus rasgos, aun los más singulares, accidentales y efímeros (cierta decoloración, ciertas imperfecciones que el uso ha ido dejando en ella), componen un ser único, reconocible al primer vistazo, aprehensible a través de uno solo de sus detalles o aspectos.

Igual la obra de arte, «también ella es una totalidad carnal donde la significación no es libre, por así decirlo, sino ligada, cautiva de todos los signos, de todos los detalles que la manifiestan, de manera que, como la cosa percibida, la obra de arte se ve o se entiende y ninguna definición, ningún análisis, por preciso que retroactivamente pueda ser y para hacer el inventario de tal experiencia, podría reemplazar la experiencia perceptiva y directa que hago de ella»²⁰. Este sentido inmanente, que es uno con la existencia misma

¹⁸ MERLEAU-PONTY, M., *El mundo de la percepción*, op. cit., p. 59.

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

²⁰ *Ibidem*, p. 61.

de la cosa, que es inseparable y no se puede poner aparte de ella, que hay que ver, sentir, co-existir con él para aprehenderlo, es el carácter insuperable tanto del ser percibido como de la obra de arte. Hay entonces mutua referencia y mutua constitución entre ambos, entre lo percibido y el arte. Si el arte es un conocimiento del mundo es porque primero es un co-nacimiento (*co-naissance*) con el mundo. Desde que hay «fenómeno», aparición del ser a la experiencia, comienza la historia del arte, la historia de la «expresión» y la «comprensión» humanas.

En este punto Merleau-Ponty hace una de las pocas observaciones precisas sobre el tema de la cultura como asunto filosófico fundamental. Dice: «Si estas observaciones son justas, y si mostramos que una obra de arte se percibe, una filosofía de la percepción se ve inmediatamente liberada de malentendidos que podrían oponérsele como objeciones. El mundo percibido no es solamente el conjunto de las cosas naturales; también son los cuadros, las músicas, los libros, todo cuanto los alemanes llaman un “mundo cultural”. Y al introducirnos en el mundo percibido, lejos estamos de haber empequeñecido nuestro horizonte, lejos de habernos limitado al guijarro o al agua; hemos recuperado el medio de contemplar, en su autonomía y en su riqueza original, las obras de arte, de la palabra y de la cultura»²¹. Queda clara entonces la relación que hay entre el mundo de la percepción y el mundo del arte y de la cultura en general.

La cultura pertenece plenamente al mundo de la percepción, es una forma de experiencia, corporal, vital, práctica; no es solamente un saber, una representación mental o un conjunto de representaciones: ella —los objetos y las realidades culturales— es ineludiblemente y originariamente algo que percibir, que sentir. De esta manera, contra las concepciones objetivistas, meramente artificialistas y abstractas de la cultura, y contra las concepciones idealistas, espiritualistas, que identifican a la cultura con una entidad mental, con una sig-

²¹ *Ibíd.*, p. 68.

nificación descarnada, ideal o meramente «ideológica», podemos insistir, desde el pensamiento y las observaciones de Merleau-Ponty, en que la cultura es parte primordial del mundo de la vida (*Lebenswelt*), componente esencial y clave del mundo de la percepción. Ningún empirismo o naturalismo puede suponerse en la posición de Merleau-Ponty. El mundo de la percepción es ya mundo cultural, mundo humano.

Resulta así sumamente clarividente la precisión que hace nuestro filósofo en la misma *Fenomenología de la percepción*, obra que sigue el proceso de la experiencia perceptivo-corporal desde sus estratos más primigenios. Desde estos estratos, explica, nos movemos ya en un mundo humano, de significaciones humanas, de productos culturales. «Para la mayoría de nosotros la naturaleza no es más que un ser vago y lejano, contencionado por las ciudades, las calles, las casas y, sobre todo, la presencia de otros hombres»²². Las explicaciones empiristas y naturalistas eliminan todo este ámbito, excluyen de la percepción «aquella ira o aquel dolor que, sin embargo, yo puedo leer en un rostro, aquella religión cuya esencia no dejo de captar en la vacilación o la reticencia, aquella ciudad cuya estructura, no obstante, conozco en la actitud de sus habitantes o en el estilo de un monumento»²³. Se asume que todas estas significaciones no son más que interpretaciones subjetivas —sentimientos o ideas— sin base ni alcance objetivos. De esta manera, sólo se nos deja como contenido de nuestra experiencia un cúmulo de datos inconexos y sin sentido. Por el contrario, para Merleau-Ponty, las cualidades y los sentidos que envuelven el mundo percibido tienen una dimensión autóctona, no meramente subjetiva, en la medida que el propio sujeto, en cuanto ser carnal, en cuanto ser-en-el-mundo, no forma su propia comprensión y aprehensión de las cosas en un lugar aparte de ellas mismas.

²² MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975, p. 45. Edición original: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.

²³ *Ibidem*, p. 46.

Así la cultura es parte del mundo fenoménico y está fundada en él, es su sustrato, su «fundamento»; es a él al que nos podemos siempre remitir, como a su fuente inagotable, para evaluar y valorar las obras y los procesos culturales, para contrastar lo que «hacemos» y «obramos» con lo que «vemos» y «vivimos», con lo que el mundo «es» ante nosotros, con lo que está siendo. Ciertamente, no se trata de un procedimiento metódico y objetivo, prístino; es más bien una experiencia, un movimiento vital, un devenir. Resulta claro, en primer lugar, que el mundo cultural no es una realidad cerrada y autosuficiente, no es un «mundo» en el sentido de una totalidad acabada y compacta. Ha de quedar claro también que el mundo en el cual se funda la cultura es un mundo fenoménico, o fenomenológico, esto es, un campo de fenomenalidad, un movimiento de fenómenos, de apariencias y apariciones, de experiencias, no de objetos o cosas en sí, de hechos o realidades acabadas. Nos remitimos a un mundo efímero, evanescente y frágil, que es fenómeno y nada más que fenómeno, que es resistencia y no pura transparencia²⁴. No se trata entonces de basar la cultura en un fundamento objetivo, físico-natural, biológico, geográfico, etc. Toda tesis naturalista, fisicista o biologicista debe ser cuestionada y abandonada, en definitiva. Pero, por la misma razón —porque nos remitimos a un mundo fenomenológico, esto es, a un mundo que se *aparece* a un sujeto que también es fenoménico, que es parte del mundo—, tampoco cabe la suposición de que la cultura sea un simple artificio, la mera construcción de un espíritu puro, que no se sostiene en nada, o bien donde cualquier sustrato o componente material-sensible es concebido sólo como un medio, como un instrumento inerte, abstracto, indiferente a los contenidos mentales o espirituales que expone o transmite, que, en verdad, lo «componen».

En fin, hay que reconocer a la vez que la cultura posee un fundamento, un referente, y que este fundamento no

²⁴ Véase ALLOA, E., *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.

tiene ninguna determinabilidad objetiva y definitiva, es un fundamento vacío, vago, frágil; por ende, libre, abierto a múltiples y cuasi-infinitas determinaciones e interpretaciones²⁵, esto es, a infinidad de «creaciones». Al respecto permítasenos citar una «nota de trabajo» de Merleau-Ponty: «El mundo perceptivo, “amorfo”, del que hablaba a propósito de la pintura —recurso perpetuo para rehacer la pintura—, que no contiene ningún modo de expresión y, sin embargo, lo reclama y lo exige a todos, y resucita con cada pintor un nuevo esfuerzo de expresión; este mundo perceptivo está en el fondo del ser, en el sentido en que dice Heidegger que es más que toda pintura, que toda palabra, que toda “actitud”, y que, captado por la filosofía en su universalidad, aparece como conteniendo cuanto pueda decirse nunca, pero dejándonos la tarea de crearlo (Proust)»²⁶.

El mundo de la percepción se revela, pues, a través de la cultura, sobre todo a través de las obras de arte; son ellas las que nos ofrecen la forma de comprender lo que es original y originariamente la percepción, nuestro ser corporal, la carnalidad del ser, la *Sensibilia*, la *Animalia*, la existencia en cuanto tal. Pues lo primero que hace una obra de arte es *afirmar* la existencia, y esto lo hace no a través de sus temas o contenidos, o mediante tesis o manifiestos, sino con su sola mostración o realización, con la afirmación de su propia «existencia», con la instauración de ser que ella opera, con la revelación de un sentido que no es al fin sino la existencia misma de lo expuesto en la obra y, de ahí, la *existencia* en todas sus manifestaciones y modalidades. Para

²⁵ «Por eso cultura es siempre creación y descubrimiento, o mejor, descubrimiento y creación. Descubrimiento porque es extracción del *logos* oculto en la vida espontánea. Creación porque implica la formulación, la expresión, la materialización, de alguna manera, de ese *logos*, de ese sentido» (SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 135. Puede verse este texto como ejemplo de una teoría fenomenológica de la cultura, particularmente en el horizonte del pensamiento de Edmund Husserl).

²⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970, p. 210. Edición original: *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964.

Merleau-Ponty, el sentido de la percepción es lo percibido mismo, el misterio de la existencia es la existencia misma, el *logos* del mundo es el mismísimo mundo (el mundo tal cual se da²⁷). Este inmanentismo radical es lo que el arte lleva a su expresión y a sus potencialidades máximas. Pero esto mismo puede decirse del lenguaje —el «referente» del significado es la «cosa percibida» (no la cosa objetiva, ni la mera idea de la cosa²⁸)—, de la ciencia, de la sabiduría, incluso de la filosofía, y hasta de la metafísica y la religión (lo *invisible* forma parte constitutiva del ser visible que se ofrece a nuestra percepción).

Como hemos dicho, la verdad queda definida como una tarea y como un problema. Remitir las diversas producciones culturales y las distintas formas del pensamiento al mundo percibido como su fundamento no nos ofrece una clave definitiva, una base para proposiciones incontrovertibles, pues la relación es de suyo problemática, sólo se presenta en estado interrogativo: ¿es el mundo percibido así como tal o cual obra lo interpreta y expone? No hay manera de resolver esta cuestión de modo perentorio. Pues lo más que hacemos, lo más que podemos hacer para dar respuesta a la cuestión, es producir una nueva elaboración, una nueva interpretación de ese mundo, que, a su vez, estará sujeta también ella a la interrogación y, al fin, a una nueva «respuesta». El problema se duplica, se triplica. Y la cultura, nuestra *praxis* y nuestra *poiesis* quedan como una tarea abierta, como una elaboración interminable, como un movimiento perpetuo. No hay razones absolutas para desmentir nuestros saberes y nuestras obras, aunque tampoco hay manera de confirmarlos, en definitiva. Nuestros equívocos nos enseñan tanto como nuestros aciertos, y no existe —para un ser que

²⁷ Véase el prólogo de la obra fundamental de MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit.

²⁸ MERLEAU-PONTY, M., «El gesto como expresión y la palabra», en *Fenomenología de la percepción*, op. cit., y *La prosa del mundo*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971 (edición original: *La prose du monde*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1969).

está hundido en el mundo— la falsedad absoluta. Tenemos todo para ser *en* la verdad, con la condición de que renunciemos a tenerla cara a cara y de una sola vez.

EL MUNDO DE LA CULTURA

Por todo lo anterior, y como hemos insistido, el mundo de la cultura no conforma un mundo sustancialmente aparte, autosuficiente y autocontenido. No es un orden inmutable, concluido. El dinamismo lo circunda por todas partes y en todo momento; las fisuras, los huecos, los vacíos, se encuentran a la orden del día. Aun así (o gracias a esto), el mundo de la cultura adquiere cierta consistencia, produce sedimentaciones, delinea y configura un cierto estilo o una cierta unidad. Al igual que el mundo de la percepción, en el que se apoya y al que prolonga o lleva a una potencia superior, sólo puede captarse desde un cierto «campo de experiencia», desde una «perspectiva»; los elementos que lo conforman se presentan bajo una «deformación coherente»²⁹, en función del lugar y la intencionalidad del sujeto (una intencionalidad ciertamente «práctica», operante, como es toda intencionalidad para Merleau-Ponty). El mundo de la cultura se articula como entorno de un sujeto sensible y actuante, y sólo existe en verdad de esta manera. Contra las suposiciones más acen-

²⁹ «Precisamente esta “deformación coherente” (Malraux) de los significados disponibles es lo que los ordena a un sentido nuevo y hace dar a los oyentes, *pero también al sujeto hablante*, un *paso decisivo*» (MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, op. cit., p. 109). La idea de «deformación coherente» es clave en la manera como Merleau-Ponty entiende la relación sujeto-mundo. Por ocupar un lugar en el mundo, por tener que acceder a él desde cierta perspectiva, el mundo se da necesariamente con un grado característico de «deformación»; esta deformación es «coherente» con la posición ineludible e insustituible del sujeto. Ahora bien, dado que no hay modo en el que el mundo pueda darse si no es en perspectiva, la «deformación coherente» es originaria, no tiene precedente. El equívoco más que la certeza, la parcialidad más que la objetividad, la insuficiencia más que la completud, son los rasgos de nuestra experiencia ontológica fundamental. Véase el desarrollo de esta tesis en CARBONE, M., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata, 2004.

dradas y aparentemente obvias, ese mundo —y cada una de sus dimensiones o ámbitos: el lenguaje, el arte, el mito, el conocimiento, la vida política, entre otros— no subsiste en sí mismo o por sí mismo, no mantiene una realidad más allá de las maneras concretas en que sujetos concretos lo realizan, lo viven, lo trabajan y desarrollan. Su totalidad —el «sistema cultural»— es una totalidad de inminencia o de virtualidad. Un vapor difuso que de pronto, gracias a ciertas fuerzas centrífugas, empieza a condensarse en unos puntos, en unas zonas de intensidad.

El mejor ejemplo de lo que es una totalidad de inminencia en el campo cultural lo constituye la «lengua» (*langue*). Pues ésta no consiste esencialmente en un conjunto de entidades (signos) predeterminadas y predefinidas, sino en una estructura de relaciones, en una cierta composición que sobredetermina el ser de sus componentes (de los signos o, con exactitud, de los «significantes»). La unidad de la lengua, de acuerdo con la lectura merleau-pontiana de Saussure, es «unidad de coexistencia, como la de los elementos de una bóveda que se sostienen uno a otro. En un conjunto de este tipo, las partes aprendidas de la lengua valen de entrada como todo, y los progresos se harán menos por adicción y yuxtaposición que por la articulación interna de una función ya completa a su manera»³⁰. Es que en la lengua, como en un campo perceptivo, cuenta tanto lo que se ve como lo que no se ve, los elementos como las *relaciones* en que participan; todavía más, los «elementos» no *son* más que esas relaciones (carácter *diacrítico* de las entidades lingüísticas y, en general, según Merleau-Ponty, de toda «entidad»). «Idea difícil, pues el sentido común responde que si el término A y el término B no tuvieran en absoluto sentido, no está muy claro cómo iba a haber contraste de sentido entre ellos»³¹. Pero el caso es que la lengua funciona; la paradoja se resuelve hablando... Es el «habla» (*parole*) lo que actualiza los elemen-

³⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, op. cit., pp. 49-50.

³¹ *Ibidem*, p. 49.

tos del lenguaje al introducir el principio de su integración y de su funcionalidad —la intencionalidad del hablante, su acto expresivo, su querer decir—. Ahora bien, esta intención de expresar que porta el sujeto hablante tampoco existe ni se determina a sí misma antes del acto de habla. Sabemos lo que queremos decir a medida que lo decimos, esto es, a medida que una intención vaga, muda, ciega de alguna manera, logra acomodar los elementos expresivos existentes —la lengua y, en general, todo recurso cultural (las artes, el pensamiento, la acción social)— para hacerlos «decir» algo específico, algo nuevo o simplemente distinto, concreto, adecuado a determinadas condiciones vitales, prácticas o culturales. Sucede así cuando vemos una pintura, leemos una novela o incluso cuando entendemos la obra de un pensador. «Empezamos a leer al filósofo dando a las palabras que emplea su sentido “corriente”, y poco a poco, merced a una inversión al principio insensible, su palabra domina su lenguaje, y el uso que él hace de ella es quien termina por afectarla con un significado nuevo y propio de él. En ese momento él se ha hecho entender y su significado se ha instalado en mí»³².

Lo anterior implica que (tópico de la filosofía del siglo xx) no existe pensamiento sin lenguaje, que el significado mora en las palabras y en ninguna otra parte y que la comunicación no es originariamente un procedimiento para transmitir un significado ya conquistado, sino para revelarlo y darle realidad. El sujeto pensante debe hablar si quiere pensar algo y si quiere captar el pensamiento de los otros. Su acto no se limita a capturar y transmitir unos significados ya definidos, como si ellos efectivamente existieran en un *topos uranos* y el acto de habla solamente consistiera en «aplicarlos». Al igual que Wittgenstein, Merleau-Ponty rechaza toda mistificación, la suposición de que existe algún mundo de los significados, ya en una realidad externa o ya en una realidad interna. Pero, a diferencia de Wittgenstein, el filósofo francés no renuncia a

³² *Ibidem*, p. 109.

algún concepto de subjetividad. Ciertamente; no como vida «interior», como una conciencia pura, pero sí como una subjetividad encarnada, como vida corporal intencional y actuante, cuyas características permiten comprender el misterio de la expresión: ¿cómo es que un sentido mora en las palabras y en los actos comunicativos?, que es la misma cuestión de ¿cómo un sentido perceptivo mora en las cosas sensibles? Gracias a un ser, el cuerpo, de principio abierto desde lo más profundo de sí a lo que no es él, al mundo, a los demás, al lenguaje, a las obras, tiene la capacidad de recoger dentro de sí toda esa apertura, sus múltiples líneas, sus movimientos, tanto los reales como los posibles (virtualidad motriz, el *poder moverse*), y traducirla en gestos expresivos. El cuerpo es la simbólica general del mundo, establece Merleau-Ponty³³.

Así pues, las realidades culturales no son puramente objetivas, pero tampoco basta decir que son realidades meramente subjetivas. Aunque sutil la diferencia, nuestro filósofo no sostiene ningún tipo de «individualismo metodológico»³⁴, no piensa lo social (lo cultural) como un conjunto de seres individuales y actos también individualizados, donde sólo éstos y nada más que ellos tendrían realidad y verdad. Para Merleau-Ponty, el sujeto y su vida activa son nada sin las realidades socio-culturales que le proporcionan los medios para individualizarse, para decirse. Ciertamente, a su vez, esas mediaciones no son nada sin la actividad del sujeto, sin la manera en que él se las apropia, las concreta y actualiza. Podemos decir que antes de su *encuentro* el mundo cultural y la vida subjetiva nada son por separado, ninguna determinación precisa poseen, son sólo como realidades mudas, abstractas, pura posibilidad sin consistencia ni razón de ser. Y de pronto, el encuentro productivo: con su intención de expresar, el sujeto despierta las potencialidades retraídas en el lenguaje y, a la vez, la lengua operante le permite revelar

³³ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 251.

³⁴ A la manera del defendido por POPPER, K. R., *La lógica de las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 1978.

para sí mismo sus intenciones, su personalidad, su propia existencia.

No hay sujeto sin cultura y no hay cultura sin el devenir de la subjetividad. No se trata en ningún sentido de un movimiento unilateral, unívoco. Hay más bien como una reversibilidad permanente, un ir y venir continuo y sistemático, inacabado siempre, inacabable para siempre. El mundo cultural es por naturaleza incompleto e inexacto, no ofrece jamás conclusiones incontestables. A la vez, el sujeto deja de ser esa instancia pura, trascendental, compacta y completa, claramente unificada, centrada sobre sí en todo momento. En todo caso, el sujeto es un centro móvil; cada acto expresivo, cada movimiento de apropiación de las instancias culturales, va definiendo su realidad y su lugar. Él no es, al fin, más que un *estilo*, una manera singular —múltiples y variantes maneras singulares, dice el poeta³⁵— de vivir, de percibir, actuar y hablar, que sólo se identifica a lo último por ciertos interrogantes idiosincrásicos que lo abollan continuamente y que continuamente lo empujan a buscar de nuevo y más.

Al innovar, al «expresar-se», cada sujeto, cada vida subjetiva atareada en su existir, va modificando en diversos grados las significaciones establecidas. En casos extraordinarios —los artistas, los pensadores, los hombres y mujeres de acción—, el sujeto es capaz de objetivar culturalmente sus transfiguraciones, de estampar su estilo en el mundo ya dado y de introducir nuevas posibilidades de significar y nuevos significados en la lengua establecida o en cualquier ámbito del quehacer cultural. Esos significados, que empezaron siendo no más que ciertos tanteos, que ciertas deformaciones o hasta equívocos, muestran paulatinamente su tino y pertinencia, su necesidad y valor, se incorporan de alguna manera al orden de la lengua, adquieren existencia pública,

³⁵ «Cada uno de nosotros es varios, es muchos, es una prolijidad de sí mismos. Por eso aquel que desprecia el ambiente no es el mismo que por él se alegra o padece. En la vasta colonia de nuestro ser hay gente de muchas especies, pensando y sintiendo de maneras diferentes» (PESSOA, F., *El libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Seix-Barral, trad. de Ángel Crespo, Barcelona, 1997, p. 44).

y así quedan a merced de otros sujetos; una tradición es fundada, refundada o continuada. La cultura se renueva, el mundo visible se enriquece, la vida se intensifica. Todo cambia y, a la vez, todo permanece. Todo *permanece* en cuanto todo queda resignificado, reconfigurado, reutilizado. Todo *cambia* en cuanto cada nueva significación plantada en la lengua y en la cultura produce necesariamente modificaciones —aun mínimas— en la figura del todo. De la misma manera que colgar un cuadro en el muro de una habitación da a ésta una nueva fisonomía, un nuevo sentido en tanto totalidad, así un giro estilístico, cierto matiz en el habla, una nueva forma de expresión, empiezan a transfigurar la totalidad del espacio cultural en cuestión y, al fin, la totalidad de los espacios culturales. La cultura entera empieza a virar, sin saberlo plenamente, pero, a la vez, sin que este proceso sea meramente azaroso, irreflexivo o inmotivado.

Así pues, en el *decir*, en el expresar, el sujeto se determina a sí mismo, se revela para sí como un quien, como un alguien, se constituye, o más bien se «instituye» en tanto sujeto. Cabe aquí recordar la manera en que Merleau-Ponty resalta, frente a la fenomenología de Husserl, la diferencia entre los conceptos de *constitución* y de *institución*, así como su preferencia por el segundo —como más apto filosóficamente—. Según el pensador francés, el concepto de «constitución» —clave en la etapa más idealista del desarrollo de Husserl³⁶— hace referencia a un «acto de la conciencia» que se supone determinante, definitivo y completo, cuyo resultado, el «objeto constituido», adquiere la consistencia de algo acabado y definido, inmutable en cierta medida. Por el contrario, con el concepto de «institución» se hace referencia a un acto, más en el orden de la *praxis* que en el de la conciencia pura, del que se reconoce ante todo la condición de temporalidad en la que aparece. Se trata de un acto que so-

³⁶ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, FCE, México, 1985. Véase particularmente la sección cuarta.

lamente establece las bases o principios de un desarrollo plausible y posible, sin dar la fórmula completa de lo que ha sido establecido. La lengua es una institución en este sentido: ella solamente contiene posibilidades cuya realización no está prevista en todos sus detalles, y no está prevista ni puede estarlo si realmente la lengua debe funcionar como medio de expresión, comunicación y comprensión. De otra manera, ella sólo realizaría lo ya estatuido y precodificado, y terminaría convertida en un instrumento de redundancia, pura autorreferencia, encierro efectivo.

Pero no sólo la lengua es una institución; el propio sujeto debe ser pensado así, como el producto de una serie de actos no acabados, no unívocamente determinados, abiertos más bien a un proceso temporal de continua reconfiguración y configuración. Pues si bien el acto instituyente no consiste en determinar un ser de modo completo, sí establece una especie de orientación general, de línea de desarrollo, la misma que permitirá que cada nuevo acto pueda asumirse como continuación o variante del primero, lo que no niega sin embargo su novedad, su propia irreductibilidad a lo que había. Tenemos aquí una dialéctica circular, de reversibilidad y encabalgamiento recíproco (una dialéctica quiasmática): cada realización presente está condicionada por el establecimiento inicial y por todas las realizaciones sucesivas previas a las que él dio lugar, pero a la vez esa realización redefine a todas las anteriores y, apropiándose del sentido y el impulso del acto inicial, vuelve a plantearse a sí misma como el «origen», como recuperación del «inicio», esto es, como nuevo inicio, o simplemente como «iniciación permanente». Capacidad de reiniciar siempre: en esto consiste para Merleau-Ponty el acto expresivo, el acto cultural en cuanto tal.

Todo es institución³⁷. Desde la percepción: cada acto perceptivo se da como una adquisición en la que otros actos

³⁷ MERLEAU-PONTY, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique...*, op. cit. El «resumen» de estos cursos está traducido en español: *Elogio y posibilidad de la filosofía*, op. cit.

postreros vendrán a apoyarse para definir nuevas perspectivas, desplegar otras exploraciones y conformar nuevas adquisiciones. El mundo perceptivo —la naturaleza incluso— es un mundo abierto, un ser *histórico*. En él se apoya lo que llamamos propiamente historia, en tanto historia humana, en tanto despliegue sucesivo de hechos y acontecimientos. Hay, como quería Marx, una «naturalidad» de la historia y una «historicidad» de la naturaleza, la compenetración permanente de las dimensiones que definen lo que somos. Nuestro ser es «institución», doble movimiento de sedimentación y reactivación, de conservación y renovación continuas, de memoria y expectación. La cultura entera no es más, al fin, que un conjunto de instituciones³⁸: el lenguaje, la pintura, la música, la filosofía, la ciencia, la técnica, la economía, incluso la política y la vida práctico-social (aun la vida personal está hecha de instituciones: de actos, decisiones o situaciones, significativos o simplemente que al paso del tiempo se volvieron significativos e hicieron posible definir una trayectoria, un sentido, dieron lugar a una prosecución). Por ejemplo, ninguna acción política se efectúa desde la nada, sino en el entramado de las relaciones con los otros, actuales y previos, donde las acciones de esos otros han preparado y de alguna manera definido el sentido de la acción presente, aun cuando el sujeto político lo ignore y no pueda calcular todo lo que su intervención implicará, todos los efectos que tendrá, incluso la manera como redefinirá lo ya hecho, y la manera como, al mismo tiempo, redefinirá otras acciones actuales y posibles. El mundo político es también un mundo perceptivo; nadie puede presumir entenderlo del todo o poseer sus claves únicas, no hay manera de destrabar la complejidad y la dislocación que lo caracteriza, el desacuerdo, el conflicto, la heterogeneidad, su irresolución insuperable.

³⁸ «La noción de cultura designa en Merleau-Ponty la sedimentación de la vida del espíritu en un “adquirido” o un mundo disponibles, ofreciendo un zócalo, un cimiento para nuevas invenciones de sentido. La cultura es comprendida entonces como el cuerpo o la mundanidad del espíritu» (DUPOND, P., *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses, París, 2008, p. 45).

Como ha podido plantear Hannah Arendt, lo político es la expresión de la condición humana, de que el humano no sea más que su «condición», su ser en acto y en medio de los otros³⁹.

CONSECUENCIAS TOCANTES A UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Habría muchos puntos todavía que tocar y precisar en torno a la concepción de la cultura presente en la reflexión de Merleau-Ponty. Podemos apuntar de manera general las implicaciones y consecuencias de su pensamiento para una filosofía de la cultura, en particular para los asuntos más significativos en las discusiones de los últimos años que tienen que ver con los temas específicos de la cultura, pero que en realidad envuelven las cuestiones filosóficas fundamentales acerca del pensamiento, la condición humana y el sentido de la existencia.

1. *Pensamiento y mundo*. Como ningún otro pensador, Merleau-Ponty tuvo el sentido de la concreción y el gusto por la ambigüedad, por la relatividad de lo que existe. Como ningún otro tuvo también la capacidad de amalgamar su pensamiento con su circunstancia, con el mundo que le tocó vivir, con el mundo-ahí que ha sido referente siempre de un filosofar auténtico.

No obstante, encaramado en el movimiento del mundo, atento a las novedades en todos los planos —en las artes, la política, las ciencias, la vida personal—, el fenomenólogo francés nunca abjuró de la búsqueda de la verdad que define todo proyecto filosófico racional. Su insistencia en reconocer la complejidad de la condición humana, las difi-

³⁹ Merleau-Ponty inspiró algunos de los tratamientos más conspicuos de la filósofa. Véase ARENDT, H., *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993, y *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala, Paidós, Barcelona, 1997. Sobre la concepción de lo político en Merleau-Ponty, véase REVAULT D'ALLONNES, M., *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Michalon, París, 2001.

cultades y hasta los desvaríos y desmanes de la vida pública, la insuperable finitud de nuestras perspectivas, el equívoco que ninguna expresión puede garantizar expurgar del todo; en fin, la contingencia, el error y el fracaso como componentes de nuestro ser, todo esto, decimos, era su manera de hacernos conscientes de aquello que hay que tener en cuenta si realmente estamos dispuestos a buscar la verdad, a construirla incluso. Es esta intención, esta referencia al ser —nunca segura, nunca dueña de sí misma— lo que define a la filosofía desde sus orígenes. Sólo que ya no podemos pecar de ingenuidad. En la «referencia al ser» es tan importante el acontecimiento del «referir» como lo «referido». El ser que el filósofo busca no está al final del camino ni escondido en los mil vericuetos de la experiencia y de la vida. Está *en* la articulación posible de esos caminos, de esas vistas, de esas sombras; en lo que puede llegar a esplender ahí. Por esto una ontología como la de Merleau-Ponty envuelve todo: las cosas, los sueños, las imágenes, los sentimientos, las fuerzas del cosmos y las de la historia, los valores y las ilusiones, las ficciones y las descripciones; todo forma parte de nuestra condición. Es lo que nuestra época nos ha enseñado filosóficamente. No se trata de olvidar nuestra relación con el ser, de decir que ésta no existe o que era una fábula de los filósofos, sino de asumir que esa relación se da bajo muchas y concretas —hasta inconscientes o inconsistentes— modalidades, y que la perspectiva del sabio ya no reivindica privilegio alguno. La filosofía se vive y hace en todas partes. «Esa misma relación es lo que hoy se intenta formular directamente, y de ahí viene que la filosofía se sienta en su casa en todas partes en que aquélla tiene lugar, es decir, en todas partes, tanto en el testimonio de un ignorante que ha amado y ha vivido como ha podido, en los “artefactos” que inventa la ciencia, sin vergüenza especulativa, para dar la vuelta a los problemas, en las civilizaciones “bárbaras”, en las regiones de nuestra vida que no tenían antaño existencia oficial, como en la literatura, en la vida sofisticada o en las discusiones acerca de la sustancia y el atributo. La humanidad instituida

se siente problemática y la vida más inmediata se ha hecho “filosófica”»⁴⁰.

No se pierde lo real y el sentido de lo real, pero sabemos que eso no es todo: que lo real sólo se ofrece en el entramado con lo no real, como lo racional no es imposible, a condición de que aceptemos que siempre coexiste con lo no racional. Y es nuestra experiencia concreta del mundo —nuestra relación con el ser—, con todos sus rasgos problemáticos y sus múltiples variantes, lo que siempre tenemos a la mano para poder fundar nuestra comprensión de lo posible, de lo que se debe, de lo que debería ser, de lo nuevo, de lo general y universal, y aun de lo que está «más allá» (lo sagrado, lo divino). Aun respecto a Dios, dice Merleau-Ponty, «lo que el filósofo enuncia jamás es lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto en relación con él»⁴¹. Y «ateísmo» no es una buena palabra para definir a la filosofía; en realidad es una forma de minimizar su valor y su esfuerzo, de descalificarla —es el punto de vista del teólogo—. Como precisa nuestro filósofo, hay que admitir que en realidad «se llama ateísmo todo pensamiento que desplaza o define de otra manera lo sagrado, y que la filosofía que jamás lo pone aquí o allá como una cosa, sino en la unión de las cosas o de las palabras, estará siempre expuesta a este reproche sin que nunca pueda tocarla»⁴². Hay, pues, hasta una «percepción de lo sagrado», una aprehensión de un sentido de lo existente que trasciende los datos particulares y aislados y que, sin embargo, no remite a otra esfera, a otro orden de existencia (a un «más allá»), sino que se transparenta en las relaciones que hacen a lo visible, en el juego de tensiones que configuran al todo. Esta inversión de lo sagrado en el mundo, esta desmitificación radical, es el punto límite de una filosofía que

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, op. cit., p. 192. Sobre la relación entre la filosofía y la no-filosofía, véase el apartado «Philosophie et non philosophie depuis Hegel», en MERLEAU-PONTY, M., *Notes de Cours 1959-1961*, Gallimard, París, 1996.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M., *Elogio de la filosofía*, Galatea Nueva Visión, Buenos Aires, 1957, p. 11. Edición original: *Éloge de la philosophie*, Gallimard, París, 1953.

⁴² Ibidem, p. 38.

nos propone cambiar nuestros supuestos y volver a pensar sin ataduras ni vías predefinidas. Que nos invita constantemente a volver a ver el mundo, a volver a experimentarlo, a rehacerlo en las mil maneras que los humanos somos capaces y que el propio mundo es capaz.

2. *Globalidad, multiculturalidad e interculturalidad.* Un fenómeno que Merleau-Ponty contribuyó germinalmente a apuntalar con su pensamiento crítico y abierto a la concreción de las realidades sociopolíticas del mundo fue el del fin del monocentrismo cultural europeo y la consecuente explosión del multiculturalismo, el reconocimiento de la pluralidad cultural como una condición ineludible y valiosa de la historia humana⁴³. En sus breves pero creativas reflexiones sobre el problema de la diversidad cultural —bajo el modelo de la diversidad lingüística—, Merleau-Ponty nos ofrece una alternativa a la disputa entre universalismo y relativismo, entre homogeneización y dispersión, entre unidad y pluralidad de las culturas. Otra vez, es desde el mundo de la percepción donde podemos pensar cómo es posible a la vez la diferencia y la comunidad de las distintas lenguas y culturas. Cada una de éstas debe verse como una variante, un desarrollo, de una experiencia corporal del mundo que es común a toda experiencia humana —siendo la cultura propia la variante privilegiada para acceder o comprender esa experiencia—. No existe entonces una cultura universal, única, escrita en algún tipo de estructura objetiva (natural, biológica) o en alguna estructura mental, espiritual. La universalidad queda únicamente como una tarea abierta y nunca concluida, es decir, no hay manera de superar o anular la diversidad y la diferencia culturales. Vale lo que dice Merleau-Ponty respecto a las lenguas: «Si se consigue la universalidad, no será por una lengua universal que, de vuelta de la diversidad de las lenguas, nos proporcionaría los cimientos de todo len-

⁴³ Hay pocas referencias explícitas en su obra a este tema, pero se encuentra claramente delineado en el artículo que dedicó a los desarrollos de la antropología y sus implicaciones filosóficas y socioculturales. MERLEAU-PONTY, M., «De Mauss a Lévi-Strauss», en *Sígnos*, op. cit.

guaje posible, sino por un paso oblicuo de tal lengua que yo hablo y que me inicia en el fenómeno de la expresión a tal otra lengua que yo aprendo a hablar y que practica el acto de expresión según un estilo completamente diferente»⁴⁴. En otra parte dice que se trata de una universalidad *lateral* u oblicua⁴⁵, una unidad que se construye mediante un proceso de comunicación horizontal, de interacción y traducción concretas, a ras del mundo y la experiencia. En la medida en que cada mundo lingüístico-cultural está entramado con el mundo fenomenológico de la experiencia corporal-perceptiva, tenemos las condiciones para poder acceder a cualquier otro mundo, por más ajeno y distante que nos parezca, pero en cuanto se trata efectivamente de un «mundo», es decir, de una cierta totalidad de sentido, el acceso no es fácil ni transparente; requiere un proceso de comprensión profunda, prácticamente de ensayar las posibilidades de entendimiento desde las bases corpóreo-afectivas y sensoriales desde donde las significaciones, formas y estilos de determinada cultura han emergido. Es nuestra vida corporal del mundo la que contiene, en general, las bases de las distintas culturas y de las distintas posibilidades en cada cultura. Sólo poniendo en juego esa vida corporal, experimentando vivencial e imaginariamente posibles variaciones, podemos llegar a comprender otras culturas —nunca atenidos únicamente a la intelección de sus significados explícitos o de sus datos objetivos, cuantificables, esto es, desde una perspectiva puramente exterior—. Sobre esta base debemos hacer posible la experiencia intercultural, motivo de diversas reflexiones en las últimas décadas⁴⁶. Desde nuestro punto de vista, la propia práctica de la filosofía tendrá que modificarse, re-orien-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 145.

⁴⁶ Sobre intersubjetividad e interculturalidad a partir de Merleau-Ponty, véase LÓPEZ SÁENZ, M.³ C., «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad», en LÓPEZ SÁENZ, M.³ C., y PENAS IBÁÑEZ, B. (eds.), *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. Y nuestro *Filosofía culturalista*, Secum, Morelia, 2005.

tándose hacia un filosofar verdaderamente cosmopolita, que emerge desde los diversos mundos culturales —desde las diversas tradiciones civilizatorias supervivientes hoy—, y se construye mediante un proceso dialógico vivo, vital, vivencial. Sólo esto podrá permitirnos ofrecer una alternativa real al proceso de la globalización imperante, mercantilista, superficial y homogeneizador, aplanador de la diversidad y de la concreción y riqueza de la acción humana.

3. *La valoración de la diferencia sobre la identidad*, de la pluralidad sobre la unidad, de la vida concreta sobre el sistema abstracto, de la libertad efectiva sobre las promesas de mundos perfectos, del mundo prosaico y profano de las existencias cotidianas sobre el mundo elevado y cuasi-sagrado de la alta cultura y los grandes acontecimientos: todos estos lemas definen el talante existencial de nuestra época. Al menos en el pensamiento, las jerarquías se han relativizado, invertido y, en algunos casos, diluido. Vivimos hoy un mundo más horizontal y poseemos una comprensión de los fenómenos culturales más abierta, y más escéptica respecto a posturas que se creen preclaras y *a priori* poseedoras de la única visión correcta. Esto no significa necesariamente el triunfo de un *nihilismo* según el cual todo es lo mismo o todo es igual, la no-jerarquía no implica la indiferenciación —ésta es sólo la insidiosa prevención de quienes añoran el restablecimiento de las jerarquías o el establecimiento de nuevas jerarquías, aun ilegítimas o insustanciales—. En todo caso, al nihilismo se le vence ahondando en lo que él está afirmando: *todo es lo mismo* puede significar que en todas partes hay posibilidad y novedad, multiplicidad, infinidad de sentidos (no un sentido, *muchos sentidos*), y el *igualitarismo* radical puede entenderse mejor en el sentido de que cada ser es, en su singularidad, tan incomparable e irreductible como cualquier otro. La singularidad, el «ser cual sea», como aclara Giorgio Agamben, «no es “el ser, no importa cuál”, sino “el ser tal que, sea cual sea, importa”».⁴⁷

⁴⁷ AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, trad. de José Luis Villacañas, Claudio La Roca y Ester Qirós, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 11.

Ahora bien, frente a la actual explosión de pluralismo y reivindicación de las singularidades, las multiplicidades, el infinito existencial y mundano (en las artes, en la tecnología, en los movimientos sociales, en el pensamiento)⁴⁸, la apuesta fenomenológica de Merleau-Ponty mantiene su valor y su importancia. El primado de la experiencia perceptiva y la primacía de la corporalidad existencial no nos dejan ayunos de algún tipo de determinación, de criterio, de orientación o de *logos*. Ciertamente, hoy no podemos abogar sino por una racionalidad inmanente en proceso de construcción, donde la intencionalidad no remite a un centro único ni tiene determinado ya un *telos* normativo. Pero mientras tanto podemos asumir que *algo* (un proyecto, una idea, un sentimiento) siempre puede definirse, asentarse, buscarse a sí mismo. El reconocimiento de nuestra finitud es también el reconocimiento de nuestra historicidad, y de una verdad que, muy débil o no tanto, nos acompaña aun sin proponérselo, aun cuando no sea todo lo que quisiéramos y nos salga a deber. Es cierto que no estamos condenados al sentido —a la razón, a la verdad, al logro— pero, por lo mismo, también es cierto que no estamos condenados al sin-sentido —a lo irracional, a la mentira, al fracaso—. Todo es cuestión de ver hacia otros lados, de recordar que, más allá de nuestro horizonte, nuevos horizontes nacen, se abren; infinidad de vistas.

Desde este punto de vista, la acción cultural —la creación cultural— toma toda su importancia y su significación filosófica, antropológica e incluso metafísica (si cabe usar esta palabra). A través de ella, nuestro estar en el mundo y nuestra comprensión de él y de nosotros mismos, nuestra realidad y posibilidad, se coligan en el acto cultural, desde el más mínimo o efímero (la expresión de nuestros sentimientos o de nuestra perspectiva sobre las cosas en una conversación o en un acto amistoso) hasta el más elaborado y logrado, aquel que alcanza la dimensión pública y se convierte en un

⁴⁸ Véase NANCY, J. L., *La creación del mundo o La mundialización*, trad. de Pablo Perera, Paidós, Barcelona, 2003.

asunto de interés colectivo —un texto, la acción política, una obra de arte, un diseño artesanal o industrial, una obra de pensamiento—. En todos estos ámbitos podemos descubrir que la acción de cultura no es un mero pasatiempo de un espíritu ocioso que sobreviviría a su condición mundana actual, o un artificio económico-social, una mera obligación, un procedimiento, que ocupa sólo unas horas al día y del que hubiera que deshacerse en cuanto sea posible. Ésta es solamente la visión externa, enajenada, de la acción cultural; más allá aparece la cultura como la capacidad humana de interrogar y reconfigurar práctica, corporal y vitalmente el mundo mismo, de responder a su llamado y de cumplir el sentido que él está insinuando, esbozando, empezando a definir, y cuya acabada realización nos permitirá encontrarnos a nosotros mismos y, sólo de ese modo, encontrar, *crear*, el sentido de nuestra existencia.

SÉPTIMA LECCIÓN

FE PERCEPTIVA Y ARMONÍA DE LO SENSIBLE

CÉSAR MORENO MÁRQUEZ

Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las «representaciones», tendría que ser siempre vacilante y, abandonado a mis conjeturas probables, constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma. No hay tal. La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles.

No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos. De una manera más general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son auténticas verdades o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que para nosotros es evidente no sería ilusorio respecto de alguna verdad en sí: pues si hablamos de ilusión es porque ya hemos reconocido unas ilusiones, lo que no hemos podido hacer más que en nombre de alguna percepción que, en el mismo instante, se afirmase como verdadera; de este modo, la duda o el temor de equivocarnos afirma al mismo tiempo nuestra capacidad de descubrir el error y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad. Estamos en la verdad y la evidencia es «la experiencia de la verdad». Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad.

MAURICE MERLEAU-PONTY¹

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975, p. 10. Edición original: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.

EN muchas ocasiones en que me he aproximado al pensamiento de Merleau-Ponty he experimentado una suerte de sensación intelectual de la que diría que rozaba lo placentero, sin que pudiese localizar con precisión la zona de procedencia en que se motivaba esa sensación. Era como un aire o una atmósfera, o quizás un aroma indefinido. Así fue hasta que releendo algunas de las páginas más seductoras de *Le visible et l'invisible* comprendí que el placer conseguía ascender desde un pensamiento, que no dudaría en llamar de la *reconciliación en la no-coincidencia*, en el que venía a consumarse la suerte no ya simplemente de una *rehabilitación del mundo percibido*², sino de toda una apología de la *sobrevenida acorde del aparecer*, casi como si aquel *hay* sensible al que Merleau-Ponty se refería con frecuencia pudiera acoplarse con el florecer heideggeriano de la rosa de Silesius³, pero sin abismo ni desfondamiento. Lo que me parece que podría considerarse como la *serenidad* de Merleau-Ponty, su confianza o abrazo filosófico, se funda, como sabemos, en lo sensible o, más precisamente, no en la orientación de la conciencia a lo sensible sino más bien en la *acogida de la conciencia en lo sensible*, de un modo que no ya un racionalista moderno, sino incluso un empirista del siglo XVII, jamás habría conseguido ni siquiera presentir filosóficamente. En efecto, lo que no debemos temer considerar como la *metafísica* merleau-pontiana alcanza a rescatar, como ninguna otra podría comparársele, nuestra deuda con el mundo sensible, apoyándose en una filosofía como la fenomenológica, representada eminentemente por Husserl en el primer tercio del siglo XX,

² MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970, p. 292 (nota de trabajo de abril de 1960). Salvo indicación expresa, nos atendremos a la traducción castellana, necesitada de una revisión general. Edición original: *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964.

³ HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*, ed. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 71 y ss.

cuando libera a la conciencia del pozo, la gruta, o incluso el cuchitril psicologista de una interioridad (cartesiana) mal entendida. Pienso en este momento en el breve pero muy relevante texto de Jean Paul Sartre sobre *Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad*, en el que proponía pensar la intencionalidad como un estar en medio de los caminos, a la luz, contra la concepción psico-gástrica en que, decía Sartre:

Todos hemos creído que el espíritu-araña atraía las cosas a su tela, las cubría con una baba blanca y las deglutía lentamente, las reducía a su propia sustancia. ¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Ciertamente conjunto de «contenidos de conciencia», un orden de esos contenidos. ¡Oh, filosofía alimentaria!

Y proseguía:

Contra la filosofía digestiva del empiriocriticismo, del neokantismo, contra todo «psicologismo», Husserl no se cansa de afirmar que no se pueden disolver las cosas en la conciencia. Veis este árbol, sea. Pero lo veis en el lugar mismo en que está: al borde del camino, entre el polvo, solo y retorcido por el calor, a veinte leguas de la costa mediterránea (...).

Y un poco más adelante:

La filosofía de la trascendencia nos arroja al camino real, entre las amenazas, bajo una luz cegadora⁴.

Como es sabido, mientras que Sartre exploró concienzudamente el terreno de lo imaginario —del que no se podría dudar que es un magnífico campo de indagación fenomenológica—, el campo merleau-pontiano fue desde el comienzo el de la percepción, a saber, el de la apertura perceptiva, que abre el *cogito* a la donación sensible.

⁴ SARTRE, J. P., «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en *Situations I*, Gallimard, París, 1947, pp. 29-30.

II

Mi intención en la presente lección es prestar atención, breve y sin duda muy humildemente, a la última fase del pensamiento merleau-pontiano (aunque con incursiones en *Fenomenología de la percepción*), quizá porque pretendo referirme a la década de los cincuenta para propiciar un cierto posible encuentro (que aquí no pasará de ser insinuado) entre el radicalismo fenomenológico heideggeriano y el radicalismo merleau-pontiano en torno a un pensar que podríamos considerar *minimalista*, a la búsqueda de *reconciliación y serenidad*, quizá, quién sabe, si como respuesta de postguerra, con un enorme y sintomático *deseo-de-silencio*⁵, como si de la nueva música callada o la soledad sonora de la filosofía se tratara. No podría resistir la tentación de llamar la atención, ya desde este momento, acerca de la circunstancia de cómo ambos pensadores, Heidegger y Merleau-Ponty, habrían acometido pensamientos en deuda con el horizonte de un mundo *junto a la Tierra*. Es difícil dejar de imaginar que la Selva Negra y la Provenza debieron de suponer para ambos dos modos de *ser-abrazado* el pensamiento por un ámbito de serenidad y armonía. En este sentido, no sé si sería descabellado imaginar que ambos buscaron situarse no ya al margen de la cultura, en el sentido del que aspira a transgredirla, pero sí, al menos en cierto sentido, en una zona muy aireada, soleada, iluminada..., apartada del mundanal ruido.

Algunos pocos años antes de que Merleau-Ponty redactase sus textos sobre *Lo visible y lo invisible*, en 1955-1956 Hei-

⁵ «Lo sensible es precisamente ese medio en el que puede haber el *ser-sin* que haya de ser puesto; la apariencia sensible de lo sensible, la persuasión silenciosa de lo sensible es el único medio que posee el ser para manifestarse sin hacerse positividad, sin dejar de ser ambiguo y trascendente. El mundo sensible mismo al que nos inclinamos y forma nuestro lazo con los otros, que hace que los otros sean para nosotros, sólo "se da", justamente como sensible, por alusión. Lo sensible es esto: esa posibilidad de ser evidente en silencio, de estar sobrentendido, y la presunta positividad del mundo sensible (...) resulta precisamente algo inaprehensible» (MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 260).

degger desarrolla en Friburgo su curso sobre *La proposición del fundamento*, cuyo lema central gira en torno al *floreecer sin porqué* de la rosa de Angelus Silesius. Si hay una oportunidad para el aparecer de *ser por sí* habrá de ser en esa *remisión del florecer al florecer mismo*, no mediado por una *ratio* que lo explicase. Versión radical de una reivindicación de la fenomenalidad que dejase entre paréntesis todo lo simplemente accesorio y meramente «explicativo», a fin de que el pensar pudiera atenerse al *floreecer en cuanto tal*, por sí o de suyo. Lo que se deja atisbar en ese atenerse al florecer como tal es la reconciliación del pensar y de la filosofía con la rosa, dejándola ser por sí, no pretendiendo apuntalar su advenimiento con razones que, ante todo, vendrían a satisfacer nuestro narcisismo racional. Cuando Merleau-Ponty no se cansa de decir que el percibir *deja a las cosas donde están*⁶, está explorando esa zona en la que la verdad sería inseparable de una conciencia cuyo percibir no es cazar o capturar sino más bien en la espontaneidad del percibir, la *celebración de la trascendencia* de lo sensible, de suyo y entregándonos, y entrelazándonos nosotros con ella y entre nosotros.

No, no podría ser gratuita ni superflua esta meditación acerca del mundo sensible. No se trata meramente de que hayamos superado el objetivismo o el psicologismo en que con demasiada frecuencia habría caído la modernidad. Se trata, sobre todo, de una *actitud vital*. No, por cierto, de un vitalismo al estilo de Nietzsche, que lo es de la voluntad y que aceptaría el desafío del cáliz de una repetida vida eterna, aceptada hasta el fin, y que incluso se complacería en *vivir junto al volcán*. No se trataría tampoco de un pensamiento en torno a la posibilidad de la *serenidad junto al abismo*, posibilidad existencial que me parece que representaría el pensamiento heideggeriano. No se trata de un pensamiento de la escisión, de la *libertad desgarrada* de un Sartre, como tampoco es un pensamiento acerca de la reconciliación

⁶ Ibidem, p. 23 y ss.

como ejercicio de un *comprender*, como quisiera la hermenéutica... Merleau-Ponty pensó nuestra conciencia y nuestra existencia desde la inmersión en un mundo sensible que se revela como armónico. Si el lema fenomenológico *Zu den Sachen selbst* entraña una verdad irrenunciable, esta verdad sólo sería posible si ya hubiese sido verdad esta verdad antes de que nos percatásemos de ella, si ya fuese verdad que entre las cosas mismas y nuestra experiencia de ellas hay como una sintonía, un acorde, un acuerdo fundacional: que la condición de posibilidad del *a las cosas mismas* depende no tanto o no ya de la trascendentalidad de una conciencia *autoconsciente*, sino de una participación previa, de una celebración primordial que no percibe manipulando ni tragándose la trascendencia, sino en *enlace-y-apertura, apertura-y-enlace*.

También quería que nos percatásemos de en qué medida, por más que Heidegger y Merleau-Ponty buscasen a veces con denuedo marcar sus distancias con Edmund Husserl, en los pensamientos de ambos se cumple una cierta maduración de la tarea, emprendida por Husserl, de combatir el psicologismo, y el empeño, del que depende toda la empresa fenomenológica, por sacar a la conciencia de sí sin que se abandone a sí misma, situándola en medio de los caminos. Si el gesto husserliano es más ilustrado que el de Heidegger o el de Merleau-Ponty es porque exigía que la teleología de la razón se responsabilizara de la apertura del mundo, y enfatizaba la lucidez de una autoconciencia obligada a enfrentarse con numerosas oscuridades y todo ese fluir de la vida que nos aparta de la autoconciencia y la reflexión, como queriendo demostrarnos que esa autoconciencia y reflexión pueden ser importantes para el filósofo, pero que a veces son muy secundarias en el ejercicio espontáneo, incluso salvaje, diario, del vivir. Sin duda, en el florecer de la rosa y en la fe perceptiva llega a su culminación la fenomenología, con un minimalismo del que deberíamos esforzarnos en extraer sus enseñanzas y consecuencias.

III

Se deja anticipar que un pensamiento que se afirmase de veras en su apelación a y deuda con lo sensible debería intentar avistar ante todo la *irreductibilidad de la donación sensible*, recordarnos su imposibilidad de ser anulada por ningún gesto psicológico o incluso reflexivo. Sólo entonces se mostraría lo sensible en su fuerza, en el predominio e imperar de su venida y de su estar-ahí dándose. Pudiera parecer que el gesto cartesiano de la duda pretendió sin más reducir el *cogito* a la soledad de su propia autocertidumbre. Sin embargo, lo intentó sin conseguirlo, y en buena medida el movimiento filosófico cartesiano habría sido necesario —nos es necesario aún— para comprender esa decisiva «impotencia». La incertidumbre del juicio sensible, las hipótesis del sueño, de la locura, del genio maligno... articulan un proceso de duda que en realidad sólo aparecerá no únicamente en su propio metodismo, sino en su propia *hipérbole*, cuando el *cogito*, pretendiendo aislarse, deba combatir ante todo consigo mismo, con su más irrevocable inclinación, y no ya sólo, ni siquiera ante todo, con lo dudoso, sino con lo evidente. Espero que de inmediato pueda comprenderse mejor lo que intento decir. Lo que podríamos considerar como la *venganza cartesiana* se opone al *imperar de lo sensible* al tiempo que enfrenta al *cogito* consigo mismo, forzándolo a retorcerse en un gesto pleno de artificio.

Situémonos por un momento en el que quizás es uno de los escenarios más fascinantes de la historia de la filosofía. Desde Holanda, René Descartes se dirige a Frankfurt para asistir a la coronación de Fernando II. Estamos en la época de la guerra de los Treinta Años. Al volver al ejército después de esa coronación, nos narra Descartes en *El discurso del método* que el comienzo del invierno le retuvo «en un acuartelamiento en el que no encontrando conversación alguna que me distrajera y no teniendo tampoco, por fortuna, preocupaciones o pasiones que me perturbaran, permanecía durante todo el día solo y encerrado junto a una estufa, donde disponía de la tranquilidad necesaria para entregarme a mis

pensamientos»⁷. El camino conducente al *cogito* pasa por un proceso de adentramiento que se torna reclusión o enclaustramiento. Los motivos filosóficos de la duda invitan a una *retirada* también justificada, en otro orden, por las inclemencias de la naturaleza invernal y de la guerra. Descartes, en su estufa, piensa en ese encaminamiento conducente al *cogito*, que no recordaré aquí por ser demasiado conocido. Quisiera destacar que, a diferencia de la primera connotación de la estufa, que parece que fuese destinada a brindarnos una imagen hogareña y entrañable del *cogito*, la estufa irá cediendo espacio al *cuartel* del *cogito*, en la medida en que el *cogito* se acuartela en un movimiento retráctil que intercambia la incertidumbre por un *cogito* pertrechado en la certeza de sí mismo; a cambio de esa certidumbre solitaria, abrumadoramente aislante, el *cogito* pierde el mundo, convirtiéndose casi repentinamente el cuartel en *cárcel*, como si esa especie de «habitación del miedo» que sería el *cogito* se transformase en prisión. Un precio demasiado elevado. Más gravemente aún, la cárcel acabará inevitablemente por convertirse en una especie de *sarcófago* que, en efecto (a Merleau-Ponty le complacería esta imagería de la reclusión), devorará al ser carnal, en la medida en que ya Descartes ha sometido el cuerpo al propio proceso de duda. Recordaremos cómo, tras someter metódicamente la donación del mundo a la duda, ésta se torna *hiperbólica* realmente sólo al comienzo de la meditación tercera, en un pasaje filosófico extraordinariamente relevante, en cuyo curso de ideas se muestra la obcecación hiperbólica de la duda metódica. El texto de Descartes dice así:

Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas, o al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas; de este modo, en coloquio sólo con-

⁷ DESCARTES, R., *Discurso del método*, ed. de Eduardo Bello, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 15-16.

migo y examinando mis adentros, procuraré ir conociéndome mejor y hacerme más familiar a mí propio⁸.

Si fuese posible y necesaria la crítica a Descartes, no se trataría simplemente de evitar la caída de la reflexión en el *psicologismo*, ni de oponer una *máquina* al *cogito*, ni de mostrar la precariedad del *cogito* frente a lo inconsciente. Sería necesario más bien orientar la *interrogación* filosófica, que ya no la *duda*, justamente en el sentido de abrir el pensar a ese *ser masivo* reputado falso y vano por una dura exigencia de certidumbre, enlazado con y por esa *carne* que ha devorado el *sarcófago* cogitativo cartesiano, que repentinamente se nos habría convertido en *zulo* en que se tendría secuestrada la «exterioridad» del mundo.

Es a ese rencoroso (resentido) reputar como *vana y falsa* la donación, como réplica a su indestructibilidad o a su presuposición indispensable, a lo que podríamos considerar la gran venganza cartesiana. Sin embargo, gracias a esta venganza sabemos de aquella indestructibilidad, con todas sus enseñanzas, de las que no será la menos importante la de que ese *ser masivo*, esa *verdad* contra la cual el *cogito* emprende desesperadamente el combate por la certidumbre del juicio, no es un amasijo amorfo y opresivo, y también la de que lo que podríamos considerar como *armonía de lo sensible* precede a todo juicio, antecede a cualquier pretensión objetivadora del sujeto cognoscente, acreditándose en la solidez del tejido de lo real.

Se deja comprender entonces que haya que salir *imperiosamente* de la trampa de la duda. Aquel «vemos las cosas mismas. El mundo es lo que vemos» con que se abre *Lo visible y lo invisible*⁹ supone toda una declaración de paz y confianza que hermana, dice Merleau-Ponty, al hombre natural y al filósofo. Para salir de las dificultades que me plan-

⁸ DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 31.

⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 19.

tea la fe perceptiva sólo puedo acudir «a mi experiencia del mundo, a esa mezcla con el mundo que para mí empieza cada mañana así que abro los ojos, a ese fluir de vida perceptiva entre él y yo que no cesa desde la mañana hasta la noche»¹⁰.

No, en Descartes no hay *apertura*, sino *apretura* en el *cogito*, y luego el *respiro* artificioso de la *idea de infinito* en nosotros, que en Descartes sigue siendo —para que pudiera ser salvada de sucumbir a la duda— justamente eso, *idea*, y no *exceso de donación*.

IV

Del fracaso cartesiano se deja inferir que la *rehabilitación de lo sensible* sólo sería posible si se mantuviera «a raya» a la reflexión en sus excesos. Ha sido ante todo una durísima (y a la postre torcida) exigencia de reflexión y (presunta) lucidez del sujeto autoconsciente la que ha conducido: 1) al aislamiento del *cogito* y 2) al falseamiento de la *exterioridad o trascendencia de la donación*. A pesar de la distancia histórica y filosófica, no puedo por menos que recordar la diatriba de Hölderlin en su *Hiperión* contra lo que podríamos considerar el *malestar de la reflexión*¹¹. En el caso de Mer-

¹⁰ Ibidem, p. 56.

¹¹ «¡Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espíritu del hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno, como las reglas del artista esforzado ante su Urania, y el férreo destino abdica de su soberanía, y la muerte desaparece de la alianza de los seres, y lo imposible de la separación y la juventud eterna dan felicidad y embellecen al mundo.

«A menudo alcanzo esa cumbre, Belarmino. Pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito, y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo eternamente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como un extraño, y no la comprendo.

«¡Ojalá no hubiera ido nunca a vuestras escuelas! La ciencia, a la que perseguí a través de las sombras, de la que esperaba, con la insensatez de la juventud, la confirmación de mis alegrías más puras, es la que me ha estropeado todo.

leau-Ponty, a lo que se debe la filosofía no es justamente a ese espaciamento del *cogito-cogitatum* cartesiano en que parece que pudiera sentirse a salvo, y que se atrincherará más aún en la *idea-ideatum* spinoziana¹², sino, ante todo, a lo *prerreflexivo*. Tal es el gran desafío específicamente filosófico, en el que desde luego no se trataría de acometer un cuestionamiento iracundo que pretendiese dejar paso no ya a lo irreflejo, sino a lo *acefálico*. No se trata de esa hiriente, desgarradora tensión dialéctica, electrizada, de un mortífero odio a la razón, como en el mito del acéfalo de Georges Bataille¹³. Lo que se dilucida en el retorno a lo prerreflexivo es la posibilidad de una ocasión para alcanzar una especie de suelo del pensar que pudiese acreditar que nuestro ser se desenvuelve no ante todo como escisión, corte o desgarró, sino en *inmersión, entrelazamiento, participación entre y en la no-coincidencia*. En este sentido sería necesario y urgente un pensar en el que la reflexión pudiese saltar por encima de sí (éste ya había sido un tema muy querido por G. Marcel), de modo que se mostrase la *precariedad de la reflexión* (primera) y, *a sensu contrario*, la *verdad inmensa* que en esa precariedad se anuncia. Para Merleau-Ponty no se trataba de suplantarlo visto y la visión por el *pensamiento de ver o sentir*. Toda la seguridad que pudiésemos alcanzar en el procedimiento no nos proporcionaría una certidumbre en la que pudiese penetrar el *hay del mundo*¹⁴. Así pues,

«En vuestras escuelas es donde me volví tan razonable, donde aprendí a diferenciarme de manera fundamental de lo que me rodea; ahora estoy aislado entre la hermosura del mundo, he sido así expulsado del jardín de la naturaleza, donde crecía y florecía, y me agosto al sol del mediodía.

«¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona, y cuando el entusiasmo desaparece, ahí se queda, como un hijo pródigo a quien el padre echó de casa, contemplando los miserables céntimos con que la compasión alivió su camino» (HÖLDERLIN, F., *Hiperión o El eremita en Grecia*, trad. de Jesús Munárriz, Hiperión, Madrid, 1983, pp. 24-26).

¹² SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, ed. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.

¹³ BATAILLE, G., «La conjuración sagrada», en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, ed. de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, pp. 227-231.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 57.

Merleau-Ponty reclamará una *hiperreflexión* o *sobrerreflexión*¹⁵, de modo que la reflexión:

No pierda de vista la cosa y la percepción brutas, que no las borre, que no corte con una hipótesis de inexistencia los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida¹⁶.

Y de inmediato:

Si la reflexión no ha de prejuzgar de lo que encuentra (...), es preciso que suspenda la fe en el mundo únicamente para verlo (...), es preciso que busque en él el secreto de nuestro lazo perceptivo con él, que utilice las palabras para que digan ese lazo prelógico, y no con arreglo a su significación preestablecida; que se hunda en el mundo en vez de dominarlo, que descienda hacia él en lugar de remontarse a una posibilidad previa para pensarlo —la cual le impondría de antemano las condiciones de nuestro control—, que lo interroge, que penetre en la maraña de referencias que suscita en él nuestra interrogación, que le obligue a decir, por último, lo que en su silencio quiere decir¹⁷.

De este modo, se comprenderá que las significaciones:

Apuntan a un universo de ser bruto y de convivencia, en el que estábamos ya inmersos al hablar y al pensar, y este universo excluye por definición el proceso de acercamiento objetivante o reflexivo, puesto que existe a distancia, como horizonte, latente o disimulado. A él apunta la filosofía; es, como suele decirse, el objeto de la filosofía, pero en este caso la distancia no será nunca salvada, la incógnita no se transformará nunca en conocimiento, el «objeto» de la filosofía no colmará nunca el preguntar filosófico, puesto que con esta obturación desaparecerían la profundidad y la distancia que le son esenciales. El ser efectivo, presente, último y primero, la cosa misma se traslucen a través de sus perspectivas, sólo se

¹⁵ Ibidem, p. 59.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, pp. 59-60.

ofrecen, pues, a quien quiere, no tenerlos, sino verlos, no cogernos como con pinzas o inmovilizarlos como bajo el objetivo de un microscopio, sino dejar que sean y presenciar su ser continuado; a quien se limita a dejarles el vacío, el espacio que reclaman, el eco que exigen y sigue su movimiento¹⁸.

V

Uno de los propósitos básicos que orientan la crítica merleau-pontiana es la muestra del menoscabo experiencial provocado por una reflexión *infidel* al mundo visible, al que lo ve y a su relación con otros videntes. Si nos ocupásemos por un momento del mundo visible comprobaríamos, de inmediato, cómo en lo que parece ser de entrada una temática psicológica y epistemológica se produce un apasionante giro metafísico. A este respecto lo decisivo es comprender que con vistas a la no deglución reflexiva de la trascendencia del mundo se trataría, sobre todo, de que no se redujese nuestro *contacto con el ser* a las operaciones discursivas con que nos defendemos contra la ilusión, es decir, de *no reducir lo verdadero a lo verosímil ni lo real a lo probable*. Sólo entonces se podría recuperar el contacto, lo verdadero y lo real frente a la operación discursiva, lo verosímil y lo probable. De este modo, Merleau-Ponty va a intentar pensar una situación en la que: 1) el contacto, lo verdadero y lo real forman (por decirlo como en *Fenomenología de la percepción*) *un tejido sólido*, pero no como una trama que pudiera medirse y objetivarse, sino al modo del *entrelazamiento de horizonte* en que nos encontramos inmersos, sin que la duda pudiera desmentirlo. Ni lo inverosímil es expulsado de lo real por ser inverosímil ni lo imaginado verosímil es introducido en lo real por ser verosímil. He aquí que el mundo sensible nos abre a lo verdadero-y-real más allá de cualquier criteriológica apresurada, y 2) que así como decía Sartre que estamos con-

¹⁸ *Ibidem*, pp. 130-131.

denados a la libertad, en Merleau-Ponty estamos *condenados al mundo sensible*. Éstos serían dos de los pilares del vínculo entre fe perceptiva y armonía de lo sensible.

Como dice Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, «la realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles»¹⁹. Sin embargo, no se trata (advirtámoslo desde ahora) de un pensamiento que quisiera enfatizar simplemente la «solidez» del mundo. Ello iría contra el estilo merleau-pontiano. Antes bien, lo decisivo es la *inmersión en el hay* y que dicha inmersión apele a una *armonía previa* o *proto-armonía* que nos abrace infundiéndonos nuestra *primera cordura*, o nuestra *cordura fundacional*, muy anterior a aquellas otras en las que, ulteriormente, podrían afanarse todos los saberes vinculados a la *pulsión epistémica*. Desde 1945 (*Fenomenología de la percepción*) hasta finales de la década de 1950 (*Lo visible y lo invisible*), Merleau-Ponty ha proseguido en esa línea de pensamiento. A su entender, «el simple hecho, observado tantas veces, de que la imaginación más verosímil, más conforme con el contexto de la experiencia, no nos hace dar un solo paso hacia la «realidad», sino que inmediatamente la cargamos en la cuenta de lo imaginario, e inversamente el que el ruido más inesperado e imprevisible sea percibido inmediatamente como real, por débiles que sean sus lazos con el contexto, impone la idea de que lo «real» y lo «imaginario» constituyen dos «órdenes», dos «escenarios» o dos «teatros» —el del espacio y el de los fantasmas— levantados en nosotros con anterioridad a los actos de discriminación que sólo intervienen en los casos equívocos, en los que lo que vivimos se coloca por sí mismo fuera de todo control criteriológico. El que a veces resulte necesario el control y conduzca a juicios de realidad que rectifiquen la experiencia

¹⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975, p. 10. Edición original: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.

ingenua no prueba que tales juicios se hallen en el origen de aquella distinción ni que la constituyan y, por tanto, no nos dispensan de entenderla en sí misma»²⁰. Estamos en contacto con o en medio de lo verdadero-real incluso cuando lo que nos adviniese no cumpliera los requisitos cognitivos de verosimilitud y probabilidad. *Darnos lo real y verdadero* fue, es y será lo que siempre lleve a cabo la percepción: darnos el acontecer en su realidad, en su efectividad, pero un acontecer más primitivo y salvaje de lo que podría suponer, con sus exigencias de rigor, una desconfiada *episteme*. Cuando tenemos una experiencia de decepción o des-ilusión, lo que queda desplazado es tal o cual percepción, pero —y esto, lejos de ser una minucia de la vida perceptiva, es lo decisivo— dando paso a otra. Para Merleau-Ponty:

Cuando se disipa una ilusión, cuando estalla de repente una apariencia, es siempre en beneficio de otra, que asume por su cuenta la función ontológica de la primera. Creía estar viendo en la arena una pieza de madera pulimentada por el mar, y era un peñasco arcilloso. La ruina y destrucción de la primera apariencia no me permiten definir desde ahora lo «real» como meramente probable, puesto que sólo son otro nombre de la nueva aparición, que ha de figurar, por tanto, en nuestro análisis de la des-ilusión. La des-ilusión es la pérdida de una evidencia únicamente porque es la adquisición de otra²¹.

Y prosigue, avanzando (el texto que citamos es un poco extenso, pero lo suficientemente interesante como para que lo reproduzcamos *in extenso*):

La conclusión que puedo sacar de todas estas des-ilusiones o decepciones es que la realidad tal vez no pertenece definitivamente a ninguna percepción particular, que en este sentido queda siempre más lejos, pero ello no me autoriza a

²⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 60-61.

²¹ *Ibidem*, p. 61. Véase HUSSERL, E., *Lógica formal y trascendental*, trad. de Luis Villoro, UNAM, México, 1962, p. 164.

romper o a pasar en silencio el lazo que las une sucesivamente a lo real, el cual no se puede romper con una si antes no se establece con la siguiente, de forma que no hay *Schein* sin *Erscheinung*, todo *Schein* es la contrapartida de un *Erscheinung* y el sentido de lo real no se reduce al de lo «probable» (...). Ante una apariencia perceptiva no sólo sabemos que puede «estallar»; sabemos además que si lo hace es porque otra la sustituye tan bien que no queda rastro de ella (...). Cada percepción es mudable y únicamente probable; o, si se prefiere, es sólo una opinión; pero lo que no lo es, lo que demuestra cada percepción, aun siendo falsa, es la pertenencia de toda experiencia al mismo mundo, el poder que tienen todas de manifestarlo en calidad de posibilidades del mismo mundo. Si una encaja tan bien en el sitio que ocupaba la otra —hasta el extremo de que, una vez disipada la ilusión, no queda rastro de ella— es precisamente porque no son hipótesis sucesivas sobre un ser incognoscible, sino perspectivas del mismo ser familiar que sabemos que no puede excluir a una sin incluir a la otra y es, en todo caso, incuestionable. Y por eso la fragilidad misma de la percepción, que se patentiza en su ruptura y sustitución por otra percepción, lejos de autorizarnos a borrar de ella todo indicio de «realidad», nos obliga a reconocérselo a todas, a ver en ellas variantes del mismo mundo y, por último, a considerarlas a todas no como falsas, sino como «verdaderas», no como fracasos repetidos en la determinación del mundo, sino como aproximaciones progresivas a él²².

Una conclusión que extraer sería entonces la de que:

La marcha hacia la adecuación de que dan fe los fenómenos de desilusión (...) es la pre-posesión de una totalidad que está ahí antes de que se sepa cómo y por qué, cuyas realizaciones nunca son lo que podíamos imaginar que fueran, y, sin embargo, colma en nosotros una espera secreta, puesto que creemos en ella incansablemente²³.

²² Ibidem, p. 62.

²³ Ibidem, p. 63.

VI

Se señalaría de este modo un camino que retrocede desde la posición que enfatiza lo que ya podríamos considerar, sin complejos, como el *triunfo de lo real*, hasta el *hay* en que lo decisivo ya no sería la *solidez* del tejido, sino el *entrelazamiento* sensible. Ahora podemos comprender desde esta perspectiva que la primera y más básica apertura a lo real sea nuestra inmersión en un espacio-tiempo. Decía Merleau-Ponty que «incluso las preguntas provocadas por la curiosidad y las de la ciencia están interiormente animadas por la pregunta fundamental que aparece al desnudo en la filosofía»²⁴. Y añadía:

Cuando [la filosofía] pregunta si existen el tiempo, el espacio, el movimiento o el mundo, amplía el campo de la pregunta, pero, como en el caso de la pregunta natural, sigue tratándose de una pregunta incompleta, incluida en una fe fundamental: la de que hay algo, y únicamente se trata de saber si realmente es este espacio, este tiempo, este movimiento y este mundo que creemos ver o sentir. La destrucción de las creencias, el asesinato simbólico de los demás, la interrupción de la visión y la suspensión de lo visible, del pensamiento y del ser no nos instalan en lo negativo, como pretenden; una vez retirado todo esto, nos instalamos en lo que queda, sensaciones, opiniones, y no se puede decir que lo que queda no sea nada, ni que sea distinto de lo que hemos suprimido: son fragmentos mutilados de la vaga *omnitudo realitatis* contra la que se ejercía la duda, y la regeneran con otros nombres²⁵.

La filosofía no tendría, pues, que adherirse al análisis ni a la simple constatación de la presencia del ser, «del que ya no habría nada más que decir». Más bien la filosofía «no deja de ser pregunta, interroga al mundo y a la cosa, reproduce, repite o imita su cristalización ante nosotros. Porque esta cris-

²⁴ Ibídem, p. 133.

²⁵ Ibídem, pp. 135-136.

talización que, en parte, se nos da hecha, no acaba nunca, y así podemos ver cómo se hace el mundo. Y se hace bajo el imperio de ciertas leyes estructurales»²⁶.

Claro que luego habría que transitar desde el *hay* hasta las divisiones de nuestra cultura adquirida²⁷, en que la apertura a un mundo natural e histórico no es una ilusión ni un *a priori*, sino nuestra implicación en el ser²⁸. Por eso dice Merleau-Ponty que lo que tenemos con nuestro cuerpo, nuestros sentidos, nuestra mirada, nuestro poder de entender la palabra y de hablar son... *medidores* para el ser²⁹. Y cita en dos ocasiones a Claudel. En la segunda recuerda Merleau-Ponty lo siguiente:

En cierto sentido, las verdades de hecho van más lejos que las de razón. «De un momento al otro levanta un hombre la cabeza, husmea, escucha, observa, reconoce su posición: piensa, suspira y, sacando el reloj del bolsillo (...), mira la hora. ¿Dónde estoy? y ¿qué hora es? Tal es la pregunta inagotable que le hacemos al mundo.» Inagotable, porque la hora y el sitio cambian sin cesar. Pero, sobre todo, porque lo que preguntamos en el fondo no es en qué punto de un espacio tomado como dato estamos, ni en qué hora de un tiempo tomado también como dato, sino cuál es ese vínculo indestructible que nos ata a las horas y a los lugares, ese perpetuo descifrarnos en las cosas, ese continuo instalarnos entre ellas que hace que tenga que estar ante todo en un tiempo y en un lugar, cualesquiera que sean³⁰.

En fin, en el capítulo dedicado en *Fenomenología de la percepción* a la alucinación llamaba la atención Merleau-Ponty sobre la decisiva circunstancia de que nuestra instalación en el mundo se realiza por medio de una especie de «fe» o de «opinión primordial», y anotaba a pie de página: «Ur-

²⁶ *Ibidem*, p. 129.

²⁷ *Ibidem*, p. 154.

²⁸ *Ibidem*, p. 112.

²⁹ *Ibidem*, p. 132.

³⁰ *Ibidem*, p. 153.

doxa o *Urglaube* de Husserl», y se refería a la inmensa capacidad de acogida y abrazo de esa zona de *protocreencia* (*Urglaube*)³¹. A pesar de toda educación crítica:

Lo percibido está y sigue estando (...) más acá de la duda y la demostración. El sol «sale» así para el sabio como para el ignorante, y nuestras representaciones científicas del sistema solar no pasan de un «se dice», como los paisajes lunares; nunca creemos en ellas en el sentido en que creemos en la salida del sol. La salida del sol y lo percibido en general es «real», lo ponemos de entrada a cuenta del mundo. Cada percepción, si puede siempre ser «tachada» y pasar al número de las ilusiones, no desaparece sino para dar cabida a otra percepción que la corrige. Cada cosa muy bien puede después aparecer incierta; pero cuando menos es cierto para nosotros que existen cosas, eso es, un mundo. Preguntarse si el mundo es real no es oír lo que se dice, porque el mundo es, justamente, no una suma de cosas que siempre podrían ponerse en duda, sino el reservorio inagotable de donde las cosas se sacan. Lo percibido tomado por entero, con el horizonte mundial (...), no nos engaña en absoluto. No podría haber error allí donde no hay aún verdad, sino realidad; no necesidad, sino facticidad³².

VII

En Leibniz se necesitaba a un Dios (como lo necesitaba Descartes para que el *cogito* pudiera salir de su propia cárcel, o a fin de que pudiera pagarse el rescate de un «mundo» secuestrado en el *zulo del cogito*) para avalar que la *coherencia* de nuestras experiencias y representaciones pudiese ser capaz de equivaler a la experiencia de lo que llamamos realidad³³. Pues bien, sin la exigencia de tener que recurrir a

³¹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, pp. 355-356.

³² *Ibidem*, pp. 356-357.

³³ Es necesario recordar cómo el racionalista Leibniz confesaba su optimismo cuando decía que Dios nos ha hecho de tal modo que otorgáramos el sentido de ser «reales» a todos los fenómenos, tanto si fuesen propiamente reales o imagina-

ninguna instancia *ontoteológica*, para Merleau-Ponty la coherencia tiene que partir desde el *subsuelo perceptivo*, desde el *hay* de lo visible. Es la condición de nuestra cordura, el presupuesto de nuestra razón. Creo que de este modo podemos comprender por qué se trata aquí no de la fe teológica, sino de la *fe perceptiva*. Su principio es simple: *creer en lo que vemos, creer porque lo vemos*. Pero esto es importante: *no referido a esto o aquello*. Merleau-Ponty no ignoró que esta fe nunca se libra de la posibilidad del error y lo falso. Más bien conserva su relevancia *metafísica* en la medida en que es masiva, global, antepredicativa, prelógica³⁴. Ya no se trata de localizar lo dudoso o lo cierto señalándolos con el dedo de una mente ante todo discriminadora. Si la impugnación cartesiana de la donación sensible era hiperbólica y global, la recuperación de esa donación debe ser igualmente global, pero no de un todo cuantitativo, sino de *todo-hay*. De este modo, se pasa de la duda metódica hiperbólica a una suerte de *fe perceptiva hiperbólica* que, sin embargo, no es-

rios, en la medida en que fuesen coherentes (LEIBNIZ, G. W., «Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios», en *Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982, pp. 267-268). El resultado final, a la vista del poder y eficacia de esa coherencia, sería el de la *masividad del mundo perceptivo*, incluso de un mundo ajeno a las razones que pudiesen sostenerlo, que de entrada permitiría hermanar a los gigantes de Don Quijote con los molinos de Sancho, brindándoles a ambos la inserción y participación en el mundo perceptivo. Pero no se trataría sólo ni ante todo, para Merleau-Ponty, de una *reducción noemática* de «gigantes reales» y «molinos reales», en la tendencia intencional de una conciencia, en la medida en que tan reales eran los gigantes para Don Quijote como los molinos para Sancho. La conclusión metafísica no es epistemológicamente reductible, sino que afecta a la donación en cuanto tal, en su aparecer —o en su florecer—. Esa coherencia tiene que pertenecer a todo lo que fuese susceptible de duda. De esta guisa, en su texto sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios, en la medida en que confiaba el criterio a la coherencia, Leibniz acogía todo lo que, contra lo sensible, pudiera caer sumido en la apariencia sensible. No coherencia racional, sino, ante todo, en lo sensible. Tal es la fe perceptiva y la armonía de lo sensible. Merleau-Ponty reivindicará esa armonía, pero no apelando a una naturaleza humana de la criatura divina, sino ateniéndose al hay de la trabazón sensible del aparecer.

³⁴ «Esta injustificable certeza de un mundo sensible que nos es común constituye en nosotros la base en que se asienta la verdad» (MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 28-29).

taría exenta de sombras, pero que en todo caso *ya* nos abre y dice la verdad de nuestra vida diaria. Lo falso y dudoso jamás es originario. Tampoco lo simplemente verdadero. Más bien se trata justamente de esta fe, de esta *adhesión*.

VIII

Quizás una nueva reflexión debería esclarecer la fe perceptiva reuniendo paradójicamente los mejores esfuerzos (en los que no podría entretenerme aquí con el detalle requerido) del escepticismo y el racionalismo máximos. Habría que volver a pensar, por ejemplo, el apasionante tránsito de la duda cartesiana a la posesión spinoziana de la idea verdadera. Para Merleau-Ponty se trataría del paso del *cogito-cogitatum* a la *ya poseída* verdad originaria del mundo sensible (tal como se indica con claridad en el texto de *Fenomenología de la percepción* que encabeza este breve ensayo). Si Don Quijote ve gigantes, lo decisivo es, ante todo, la verdad de ese ver-gigantes, independientemente de la cuestión fáctica y psicológica de si en efecto sea real que los ve y que son gigantes, e independientemente de que Don Quijote estuviese loco o cuerdo. Exactamente igual en Sancho. Si lo decisivo para la *reforma del entendimiento* es la *construcción inmanente del concepto*, y aquí el pensar debe ajustarse a lo que le brinda lo pensado, lo decisivo para la nueva reflexión respecto a la fe perceptiva no es la inmanencia de los *cogitata* o de los *ideata* expresados consumadamente en *definiciones*, sino, más allá del desacuerdo entre Don Quijote y Sancho y de las ilusiones y decepciones, la exigencia de un *continuum* de hay sensible, al que se enlazasen la donación de lo real y verdadero que nos da la visión. El retorno debe ser a la donación sensible, no a los *cogitata*. En tal caso, por lo que se refiriera a Don Quijote, lo dramático no sería sobre todo que viese gigantes en lugar de molinos y que ese ver quedase sin explicación, sino que la decepción de la percepción de los gigantes diese paso a una nada.

IX

Justamente como Heidegger amaba el poema, Merleau-Ponty amaba la pintura: verdadera, silenciosa, justificada de suyo en su íntima apertura visual, en la que lo decisivo no sería que pusiera hermenéuticamente en obra la verdad del ser (Heidegger³⁵) y cediese su relevancia sensible a lo que significa su contenido, como en la célebre comprensión heideggeriana de las botas de campesino de Van Gogh, sino que más allá de toda hermenéutica, el mensaje fuese de reconciliación y armonía, incluso en el caso del fracaso del lienzo. Para Merleau-Ponty:

El arte y especialmente la pintura abrevan en esa napa primaria, con la que nada quiere saber el activismo. Todavía los pintores son los únicos que pueden hacerlo con toda inocencia. Al escritor, al filósofo, se les pide consejo u opinión, no se admite que tengan el mundo en suspenso, se quiere que tomen posición, no pueden declinar las responsabilidades del hombre que habla (...). Sólo el pintor tiene derecho de mirar todas las cosas sin algún deber de apreciación. Se diría que para él las palabras de orden del conocimiento y de la acción pierden su virtud (...). El pintor está ahí, fuerte o débil en la vida, pero soberano evidentemente en su modo de rumiar el mundo, sin otra «técnica» que la que sus ojos y sus manos se dan a fuerza de ver, a fuerza de pintar, empeñado en sacar de este mundo, en el que suenan los escándalos y las glorias de la historia, telas que nada agregarán a las cóleras o las esperanzas de los hombres, y nadie murmura por ella. Entonces, ¿qué es esta ciencia secreta que tiene o que busca el pintor? ¿La dimensión conforme a la cual Van Gogh quiere ir «más lejos»? ¿Eso fundamental de la pintura y quizá de toda la cultura?³⁶.

³⁵ Véase HEIDEGGER, M., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, ed. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1995.

³⁶ MERLEAU-PONTY, M., *El ojo y el espíritu*, trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977, pp. 112-113. Edición original: *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, París, 1964.

De esto se trata, de que frente al cartesiano que pretende atenerse a la luz espiritual, pasando por encima de lo sensible, un pintor, dice Merleau-Ponty:

No puede consentir en que nuestra apertura al mundo sea ilusoria o indirecta, que lo que nosotros vemos no es visible, que la única luz es el espíritu, que toda visión se hace en Dios. Un pintor no puede consentir en que nuestra apertura al mundo sea ilusoria o indirecta, que lo que nosotros vemos no sea el mundo mismo, que el espíritu no tenga que ver sino con sus pensamientos o con otro espíritu (...). Es necesario tomar al pie de la letra lo que nos enseña la visión: que por ella tocamos el sol, las estrellas, estamos al mismo tiempo en todas partes, tan cerca de las cosas lejanas como de las próximas, y que aun nuestro poder de imaginarnos en otra parte (...), de apuntar libremente a los seres reales, dondequiera que estén; aun dicho poder pide prestado a la visión, vuelve a emplear medios que ella nos entrega. Sólo ella nos enseña que los seres diferentes, «exteriores», extraños uno a otro, están sin embargo absolutamente juntos: la «simultaneidad» (...) ³⁷.

Y cuando se refiere al equívoco en virtud del cual se pretende separar lo figurativo y lo no-figurativo en pintura, añade un poco más adelante Merleau-Ponty que «esta precesión de lo que es sobre lo que se ve y hace ver, de lo que se ve y hace ver sobre lo que es, es la visión misma» ³⁸. Lo que importaba a Merleau-Ponty de Cézanne no era propiamente su pintura, sino ese compromiso carnal-sensible con lo visible que el pintor intenta trasladar al lienzo, un compromiso que todos compartimos en la medida en que vemos. Lo que pudo querer Merleau-Ponty no era ser pintor como Cézanne, Monet, Matisse o Klee. No se trata de alcanzar el privilegio del artista genial, sino de percatarnos de lo que compartimos con él. Pienso a este respecto que ilustra perfectamente algunas sugerencias de Merleau-Ponty el argu-

³⁷ *Ibidem*, p. 62.

³⁸ *Ibidem*, p. 65.

mento o discurso de Víctor Erice y Antonio López en *El sol del membrillo*. La cámara de Erice se dedica a seguir el esfuerzo del pintor en torno a un lienzo destinado a mostrar un membrillo en la plenitud deviniente de su relación con la luz solar. El trabajo de Antonio López es meticuloso, riguroso, exhaustivo. El film muestra su personal diálogo y lucha amorosa con la lluvia, la luz, el peso mismo y el volumen de los membrillos, crecientes en el curso lento de la pintura demorada en el tiempo... Cualquiera diría que esta especie de —como se ha calificado— «hiperrealismo» de López es una suerte de locura o infantilismo. Al final, el pintor tiene que desistir de su desmesurado intento de mostrar justamente eso, «el sol del membrillo». Sin embargo, lo que importaba realmente a Antonio López no era el éxito del lienzo, sino lo invisible de su experiencia. La armonía de lo sensible no estriba en que el lienzo sea exitoso y en que se pudiera ver (constatar) la «perfección» de la mimesis. Lo decisivo para Antonio López, y en lo que se comprueba el triunfo mismo de lo visible-y-lo-invisible, es la armonía de lo sensible que López no pudo traspasar a la objetividad del lienzo, pero que él sí consiguió. Cuando le visita una pareja de japoneses y le comentan, sorprendidos, el hecho de que no pintase cuadros a partir de fotografías, López les responde que lo importante —digámoslo a nuestro modo— no sería la representación en cuanto tal, sino el haber estado allí, las horas transcurridas junto al membrillo. Por esto decía hace un momento que lo que amaba Merleau-Ponty en Cézanne debía ser, ante todo, ese estar-allí, disfrutando de la armonía de lo sensible entre-lo-visible-y-lo-invisible. Como habrían propugnado Heidegger o Merleau-Ponty, hay en López una rara humildad, una especie de paz interior, de desasimiento de lo mundano, que se refugia en el jardín, mientras un mundo a distancia pasa a su lado. No en vano allí cerca, junto al jardín del artista, pasan trenes y aviones, y se escuchan noticias en la radio o se ve a lo lejos una televisión. El compromiso de López y su grandeza no estriba en haber alumbrado la comprensión de un mundo (Heidegger) sin menoscabo alguno, su membrillo no quiere decir nada, esa grandeza de lo



visible y lo invisible. Como la rosa de Silesius, y a diferencia de las botas de campesino de Van Gogh, el membrillo de López nos viene en su mera presencia, en el gozo del vidente en la apertura básica a lo visible. No; la armonía de lo sensible no radica en ese cuadro del que se dirá que ha hecho fracasar al pintor (que finalmente lo introduce en una especie de sótano, aunque con enorme cariño, como si allí, en ese sótano, fuese depositando los jirones pictórico-visuales de sus estancias entre-lo-visible-y-lo-invisible); decía que la armonía de lo sensible no está en el cuadro, sino en la experiencia vivida por Antonio López, de la que sería un despropósito decir que transcurrió sólo para él, de puertas adentro en el zulo de su psiquismo, sino que tuvo lugar, nunca mejor dicho, entre él y el sol del membrillo, y que aquello a lo que esa pintura, como cualquier otra, quisiera conducirnos es a la silenciosa verdad del mundo sensible.

De este modo, la armonía de lo sensible sólo podría «comparecer» si se venciera el empeño humano por objetivar lo sensible o capturarlo. Si acaso este empeño fracasara, aportaría, sin embargo, la sabiduría de una reconciliación superior, aunque sin duda más secreta, menos ostentosa, que la que podría alcanzar, en el caso del arte pictórico, un simple lienzo. Y, sin embargo, no, no más secreta, sino más compartible o «convivable». *Tiene que fracasar el lienzo* para que comparezca esa otra *armonía de la proximidad*. Así que el lienzo no sería el fin, como obra consumada, sino sólo un medio. Y es sobre todo el pintor, en su íntima sabiduría, el que sabe eso. Tiene que bullir lo invisible en el esfuerzo de hacer visible *lo visible que jamás se reduce a lo visto*. Por eso, porque el combate es a favor de lo visible-invisible, es por lo que hay que mostrar que lo visto deviene, que se escabulle, que no se entrega *evidentemente*.

X

Aunque sabido, no estaría de más recordar, para evitar distracciones, que por lo que se refiere a la práctica feno-

menológica siempre se trata, primeramente, de orientarse a una *descripción*: ineludible, verdadera *conditio sine qua non* fenomenológica, en torno a cuyo núcleo y posibilidades todo parece tornarse opcional e incluso secundario. Pero ¿qué entraña la descripción más allá de esa famosa exigencia metódica de meticulosidad y rigor con que la distinguen, y con la que son distinguidos comúnmente, los fenomenólogos? ¿Qué actitud *existencial* requiere? No tanto ni tan sólo, en un sentido netamente epistémico, la del *rigor* que pudiese incumbir y honrar a un «espectador desinteresado» —tal como lo amaba concebir Edmund Husserl—. En la década de 1950, Heidegger y Merleau-Ponty parece que quisieron invitarnos a pensar, en una extraordinaria profundización en el horizonte de las *ultimidades* fenomenológicas —todas relativas, por lo demás, al pensamiento sobre la más básica *protofenomenalidad*—, que la descripción se entrega finalmente, como ante todo lo hace el ver, a una especie de *fidelidad a y celebración de lo que se da a describir*, que siempre tiene la marca de una *donación sin condiciones* —se estaría tentado de decir que *causa sui*—. Una vez que el campo de fenomenalidad ya no apareciese tan íntimamente vinculado a (y tensionado por) la teleología de una razón o deber, como me parece ser el caso en Heidegger y Merleau-Ponty, la orientación al campo de fenomenalidad podría adherirse a esta especie de *plena reconciliación con el acontecer* de lo que *se da a ver* en un estilo mucho más en la proximidad no ya de la *episteme*, cuanto de la experiencia del *arte* e incluso quizá —por decirlo con Heidegger— del «camino del campo». De este modo, la fenomenología se orientaría a una *reconciliación* en que el sujeto moderno tiene que hacer dejación de sus poderes (cazadores y recolectores) para justamente permitir que comparezcan las cosas mismas. Quizá Husserl, tan preocupado como se encontraba por explorar las posibilidades de lucidez de la correlación fenomenológico-trascendental, no estaba en disposiciones para valorar en qué medida el fenomenólogo, ante todo, *da fe, testimonia, presencia, conmemora* e incluso, como diremos en un momento, *celebra*. No porque defienda lo que *hay*, convir-

tiéndose en la salvaguarda de un *statu quo* del mundo, sino porque ante todo debe *decir lo que ve como lo que encuentra y como lo que hay*. Cuando la fenomenología apuesta decididamente por las *Vor-gegebenheiten* (predonaciones)... nos asegura que su *primera lucidez* debe proceder de la orientación de nuestra autotestimonialidad de cara a eso que *encontramos*... pero no tanto sojuzgadamente, sino en el horizonte de una *reconciliación primordial*, más profunda que cualquier ulterior compromiso psicológico o humano con lo encontrado como esto o aquello.

En el fondo se trata, en un gesto de *reivindicación de la inmanencia*, de pensar nuevamente —¡y de qué otro modo!— el «realismo» de la actitud natural, aunque aquí no tendría mucho sentido hablar de «realismo» como una suerte de explícita y más o menos bien fundamentada decisión teórica. Habría que recordar que la fenomenología husserliana no sólo tomaba la actitud natural como punto de partida *a quo* del que la filosofía debía deshacer no su errancia (el mundo se hace pre-filosóficamente de modo cierto y eficaz), sino los descuidos y olvidos que provoca, sino también esa misma actitud natural como *terminus ad quem*. Varios esfuerzos de la fenomenología posthusserliana buscarán demorarse en la actitud natural —aunque ahora, como comprobamos, metamorfoseada, nombrada de otro modo—, quizá porque Husserl había saltado demasiado apresuradamente en busca de una lucidez básicamente reflexiva. Esfuerzos como los de Schütz, Heidegger y Merleau-Ponty vuelven sin duda al suelo de lo *prefilosófico y prerreflexivo* en un gesto de humildad, reconciliación y reencuentro largamente esperado (quizás imposible sin la aportación decisiva, *en su momento*, de la filosofía de la existencia). En esta búsqueda y demora en lo prefilosófico, en esta interrogación en torno a la posibilidad de un pensar-de-otro-modo, a la filosofía se le brindaba una gran *oportunidad*, al tiempo que un *riesgo*, en la medida en que en su propia humildad debiera arriesgarse a una verdad del mundo que no la requiriese sino para que, ante todo, ella, la filosofía, levantase acta del acontecimiento y, a su manera, quizá más lúcida, lo compren-

diese³⁹ en una proximidad máxima pero imposible de culminar en la coincidencia (un cierto Derrida se asoma, sin duda, a este riesgo y a esta ocasión). En este sentido, la fenomenología de Merleau-Ponty debería ser valorada por la profundidad que supo sondear y por las posibilidades que nos ha legado para seguir pensando en una filosofía que viene a ser, como la estimaba el pensador francés, «la fe perceptiva preguntándose por sí misma»⁴⁰, esta fe que es «una adhesión que sabe que se halla más allá de las pruebas; una adhesión no necesaria, tejida de incredulidad, amenazada en cada momento por la no-fe»⁴¹.

Estimo que la fe perceptiva es, al menos en cierto sentido, la *actitud natural* merleau-pontiana. Pero para Merleau-Ponty no se trataba del «realismo» objetivo de la *natürliche Einstellung* criticada por Husserl, sino ante todo de una actitud *existencial*, dependiente de la verdad que se desprende de nuestro *vínculo carnal-sensible* con el mundo. Éste debe ser propiamente el punto de partida. El realismo merleau-pontiano no depende de que se diga de esto o aquello que es real sin más, sino de una *apelación a la armonía implícita en nuestra apertura sensible al mundo* o, justamente, de la armonía de la fe perceptiva. Aunque Husserl reivindicó la alucinación como tema fenomenológico, o la evidencia, Merleau-Ponty diría que le guiaba en ello, más que una preocupación de *apertura a la verdad masiva* del mundo, el empeño por *reconducir la donación a la necesidad de una conciencia que preserva su vigencia frente a la posibilidad de la inexistencia del mundo y en sus propios rendimientos*. Quizá podría entenderse que la fe perceptiva es la justificación metafísica, desde la rehabilitación de lo sen-

³⁹ «No se trata de colocar la fe perceptiva en el lugar que ocupaba la reflexión, sino, por el contrario, de tener en cuenta la situación total, la cual incluye un movimiento que va de una a otra. Lo dado no es un mundo macizo y opaco o un universo de pensamiento adecuado, sino una reflexión que se vuelve hacia el espesor del mundo para iluminarlo, pero que no hace más que devolverle su propia luz» (MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 55-56).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 132.

⁴¹ *Ibidem*, p. 47.

sible, de la *confianza* que caracteriza a la actitud natural, que es expresión de la armonía de lo sensible.

XI

Es preciso algún punto y final. En diciembre de 1921, dos años después de concluida la Primera Guerra Mundial, en el castillo de Muzot, escribe Rilke este poema:

Poeta, di, ¿qué haces?
—Yo celebro.
Pero lo monstruoso y lo fatal,
¿cómo es que lo soportas y cómo lo toleras?
—Yo celebro.
¿Mas cómo invocas tú
lo anónimo y todo lo indecible?
—Yo celebro.
¿Qué haces para tener derecho a ser veraz
detrás de cada máscara, con cada traje?, dime.
—Yo celebro.
Mas todavía di, ¿por qué conoces
el ímpetu y la calma, la tormenta y la estrella?
—Porque yo los celebro⁴².

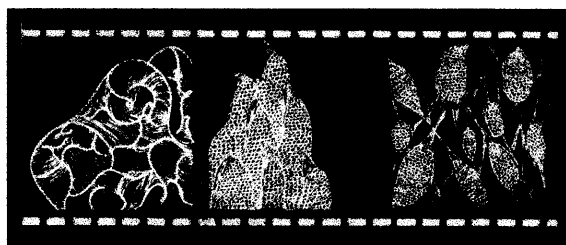
Habría que tomarse en serio y con rigor la apuesta tan firme de la fenomenología por la descripción y su orientación *a las cosas mismas*, que todos los fenomenólogos sin excepción han compartido. En la medida en que ya necesariamente implican aquella descripción y esta orientación el *reconocimiento*, la primacía del *encuentro*, la *aceptación* y el *dejar-ser*, parece como si el fenomenólogo, de entrada y casi por principio, se incorporase primeramente y ante todo como *testigo y participante comprometido e interrogativo en el campo de fenomenalidad*, y especialmente en esa zona

⁴² RILKE, R. M., «Poeta, di, ¿qué haces?», en *Poemas a la noche y otra poesía póstuma y dispersa*, trad. de Juan Andrés García Román, DVD, Barcelona, 2008, p. 301.

del *reconocimiento primordial* que llamamos *realidad*, zona de una *conformidad* previa a cualquier malestar, y de una *alegría básica* que lo es de estar-ahí, aquí, vivo, y de ser testigo-aún, poder-ver y sentir y poder dar-gracias por ello o, como diría el poeta, *celebrar*. Ahora puede comprenderse un poco mejor el porqué de aquella sensación de satisfacción placentera que me provocaba en ocasiones la lectura de algunos textos de Merleau-Ponty. Se debía a que parece como si el pensador en ciertos momentos estuviese «dando gracias» o al menos en un permanente *éxtasis de congratulación*. Aquella *solidez del tejido de la realidad* a que me referí no es opresiva —y que conste que en *Lo visible y lo invisible* se dice que «no hallaríamos nada que superase o siquiera igualase y explicase la solidez del mundo que tenemos ante los ojos y la coherencia de nuestra vida en él»⁴³—, sino —y esto era en el fondo lo que quería decir— que esa realidad es *lazo, enlace, entrelazamiento, amoldamiento, complicidad, atracción y apelación recíproca*. ¿Acaso entonces no se deja atisbar en este pensador fascinado por Cézanne y la Provenza eso que he llamado aquí *armonía de lo sensible*, cuando decía que «las cosas atraen mi mirada y mi mirada acaricia las cosas, se amolda a sus contornos y relieves» y que, más allá de aquella *correlación* que siempre fascinó a la filosofía, «entre mi mirada y las cosas vislumbramos una complicidad»⁴⁴.

⁴³ MERLEAU-PONTY, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., pp. 126-127.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 103.



APÉNDICE

MAURICE MERLEAU-PONTY: «DENTRO» Y «FUERA», «CARNE DEL CUERPO» Y «CARNE DEL MUNDO»

MARC RICHIR

*(Traducción del francés de Pelayo Pérez García
y Silverio Sánchez Corredera)*¹

NOS disponemos a perseguir aquí, en la medida en que nos sea posible y legítimo a la vista de su estado de inacabamiento, los recorridos de Merleau-Ponty a través de dos importantes grupos de «notas de trabajo» publicadas por Claude Lefort en apéndice a su edición de lo *Visible*: las notas de la primavera (mayo-junio) y del otoño (noviembre, al menos las primeras) de 1960 (VI, 300-317)².

Destaquemos en principio, de paso, algunas expresiones características. «El mundo percibido (...) es el conjunto de los caminos de mi cuerpo y no una multitud de individuos espacio-temporales. Lo invisible de lo visible» (VI, 300).

¹ El texto que aquí presentamos, en su versión en español, ha sido elegido por el propio Marc Richir, al cual agradecemos su generosidad al cedernos los derechos para su traducción y publicación, como contribución al homenaje a Merleau-Ponty. El texto original se encuentra en RICHIR, M., *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, pp. 526-535 (Apéndice III). Su traducción ha respetado el original con todas sus características.

² MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964. Traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970. (En adelante VI).

Fórmula que se podría retomar diciendo que estos caminos no son aquellos de los que puedo acordarme porque los habría ya recorrido, sino los caminos *quínestésicos* potenciales, como hábitos, u otros caminos *quínestésicos* que jamás han sido instituidos como hábitos. Ellos constituyen efectivamente lo invisible de los visibles (de las cosas), lo que Merleau-Ponty llama audazmente, en la misma nota, «rayos de mundo», considerados portadores de *Wesen*. Más adelante (VI, 301-302) se nos dice: «*Lo que* ella [scil. la conciencia] no ve es lo que en ella prepara la visión del resto (...). *Lo que* ella no ve es lo que hace que ella vea, es su vínculo con el ser, es su corporeidad, son los existenciales por los que el mundo se torna visible, es la carne donde nace el objeto». Dicho de otro modo: ¿es acaso menester comprender aquí que lo invisible es la *Leiblichkeit* del *Leib*, estructurado tanto por sus quínestesias como por los existenciales («rayos de mundo») que «preparan» a la visibilidad (al constituirse como aparición) del mundo, y que esta *Leiblichkeit* «ek-stática» es la carne misma? Podría pensarse que no falta audacia por nuestra parte, si no fuese porque Merleau-Ponty escribe: «Mi cuerpo no es solamente un percepto entre los perceptos, él es la medida de todos, *Nullpunkt* de todas las dimensiones del mundo. Por ejemplo, no es un móvil o moviente entre todos los móviles o movientes, no tengo conciencia de su movimiento como *alejamiento en relación a mí*, él *sich bewegt* mientras que las cosas *son movidas*. Esto quiere decir una especie de «reflexivo» (*sich bewegen*), y por ello se constituye *en sí*. ¿Cómo no reconocer aquí la lección de la *Umsturz* y de las *Notizen*? ¿Y no ser invitado, en estricto rigor fenomenológico, a leer bien, es decir, a comprender exactamente que el cuerpo del que se trata aquí es el *Leib*, con su *Nullpunkt* o su aquí (primordial) «absoluto»? Queda por interrogar «el tipo de reflexión» que Merleau-Ponty le atribuye por el *Sich bewegen*, y que vincula enseguida al tipo de reflexión del «verse», «tocarse», que no advienen, sin embargo, con todo rigor, más que en el cuadro estructural propio de la *Stiftung*, de la relación intersubjetiva (por la oposición entre *Innen-* y *Aussenerscheinung*). Pero Merleau-Ponty

añade más adelante (VI, 303), muy acertadamente, que «la percepción de sí es todavía una percepción, i. e., que ella me da un *Nich Urpräsentierbar* (un no visible, yo mismo), pero que me lo da a través de un *Urpräsentierbar* (mi apariencia táctil o visual) [scil. mis *Innenerscheinungen*] en transparencia [scil. como en las *Notizen*] (i. e. como latencia)». ¿Qué quiere decir sino que el *Leib* mismo, en la intimidad primordial sin afuera dado de sus quinesias, no puede aparecerse a él mismo en sus *Innenerscheinungen* más que no haciendo allí otra cosa sino transparecer sin a-parecer, así pues, más que en el registro primordial, esto es, que esas apariciones de sí no son sino «fantasmas» o «imágenes», y que ellas no devendrán apariciones de mi *Leibkörper*, y en ese sentido, propiamente *Innen-erscheinungen* de sí, más que si, por la *Stiftung* del otro, estoy yo mismo *situado* aquí («modificado») con respecto al allí? Subrayemos desde ahora que la oposición entre *Innen-* y *Aussenerscheinungen* parece fallar en Merleau-Ponty, quien mezcla, por defecto de precisión analítica (o por defecto arquitectónico), registro primordial y registro intersubjetivo. Pues en el registro primordial, lo hemos visto, no hay más que «imágenes», es decir, apariciones *potenciales*, sin distinción del adentro y del afuera —encontrándose todo, por así decir, en el adentro que es «adentro absoluto». En este sentido, decir de este registro que es «latencia» resulta sin duda ambiguo, pues no es susceptible de ser desvelado *puramente* como tal: como decía Husserl, él es insensible (y así pues invisible) aunque sentido (*empfundend*) —lo que hace posible su atestación fenomenológica, pero siempre indirecta—. Sea como sea, Merleau-Ponty ha estado muy cerca de comprender, a propósito del sueño (VI, 316)³, que si el *Leib* no aparece nunca propiamente él mismo como aparición (la aparición lo es siempre del *Leibkörper*), esto es precisamente porque

³ El sentido propiamente merleau-pontiano de esta nota sobre el sueño sería en realidad que lo que se figura en el sueño no es, a decir verdad, más que el *Bild* o la «apariciencia» husserliana, donde el *Leib* se siente sin aparecer como *Leibkörper*.

él mismo es, como *Nullpunkt*, principalmente indeterminado e *infigurable*.

Pero es ese *Leib* el que, más adelante, Merleau-Ponty parece asimilar a la carne. Escribe (VI, 304): «La carne del mundo no es *sentirse* como mi carne». Lo que se puede entender, de nuevo, en un doble sentido, el de sentirse como verse y tocarse, y el de sentirse como experimentarse, en la línea del *Leib* que es primordial. Y tocamos aquí un punto muy problemático, el de la generalización indebida de la estructura propia de la *Stiftung* intersubjetiva. Pues ¿por qué desde entonces hablar de «carne del mundo», en tanto que es «sensible y no sintiente» (ibídem)? «Para decir que es *pregnancia* de posibles, *Weltmöglichkeit* (los mundos posibles variantes de este mundo, el mundo más acá del singular y del plural)» (ibídem), responde. Ella no es objeto sino portadora de *Wesen* como ejes, pivotes o dimensiones, y, en este sentido, de manera cuasi husserliana, *horizonte* de posibilidades *eidéticas*. Pero ¿cómo y por qué decir, sino por un deslizamiento, que esas posibilidades vienen precisamente, al menos para una parte, no del mundo mismo como aparición (real o posible), lo que aún sería legítimo, sino de la carne misma del mundo, como si el mundo fuera, a su manera, un *Leib*? Merleau-Ponty, además, precisa inmediatamente, sin verdadera explicación (o a modo de explicación completamente retórica), que eso no es «hilozoísmo» (ibídem). Más adelante, escribe: «La carne del mundo, esto es el ser-visto, i. e. es un ser que es *eminente percipir*», es decir, su negación. «Eminente»: ¿quiere decir que además es implícitamente otra cosa? Confesemos que, en este estado, el propósito permanece demasiado elusivo para ser seriamente comprensible. Dejémoslo abierto por ahora.

Estas cuestiones se esclarecen un poco en lo que sigue, primero en una larga nota de mayo de 1960 (VI, 307-310), donde Merleau-Ponty se interroga sobre lo «invisible de derecho», y donde vuelven, en filigrana, la lección de la *Umschur* y de las *Notizen*: «No puedo verme en movimiento, asistir a mi movimiento. Ahora bien, este invisible de derecho significa en realidad que *Wahrnehmen* y *Sich bewegen*

son sinónimos: es por esta razón que la *Wahrnehmen* no coincide con el *sich bewegen* que quiere captar: él es otro que sí mismo. Pero este fracaso, este invisible, atesta precisamente que *Wahrnehmen* es *sich bewegen* (y yo soy para mí cero movimiento incluso en el movimiento, *yo no me alejo de mí*), justamente porque ellos son homogéneos y este fracaso es la prueba de esta homogeneidad: *Wahrnehmen* y *sich bewegen* emergen el uno del otro. Especie de reflexión por «ek-stásis», ellos son el mismo manojó» (VI, 308). ¿Qué quiere decir, en términos rigurosamente fenomenológicos, sino que toda percepción de un *percipi* (enigmáticamente encerrado sobre él mismo) es un moverse del *Leib*, y en consecuencia *quinestésico*? Así que, a menos de tomarse ella misma por objeto (lo que es posible, secundariamente, en lo que Husserl llamaba la «percepción interna», pero temporal, de la percepción), la percepción no se percibe ella misma como quinestesia, que no percibe más que su objeto que es *percipi*, porque es ella misma quinestesia? Y más todavía, de acuerdo con el *Umsturz* y las *Notizen*, puesto que el *Leib*, al permanecer en sí mismo, no se separa o no se desdobra para ir allí, al lugar espacial del *percipi*; es precisamente *Nullpunkt*, *reposo absoluto*, lo que Merleau-Ponty llama, sin duda demasiado precipitadamente (aunque no se trata más que de una nota de trabajo), «cero movimiento» (como si se tratase de un modo de movimiento). ¿Se dirá, por eso, que percibir y moverse, es decir aparición de cosa y quinestesia, «emergen el uno del otro»? ¿Hay una «especie de reflexión» por «ek-stásis»? ¿O todavía, como enseguida añade Merleau-Ponty, «que tocar es tocarse»? Se puede dudar que haya una tal reflexividad en el registro primordial de la *Leiblichkeit* del *Leib*, ahí donde, Merleau-Ponty lo resalta con justeza en lo que sigue, las quinestesias dan testimonio de un contacto *sin laguna* del *Leib* con él mismo.

Que ahí hay una dificultad es lo que testimonian los refinamientos que Merleau-Ponty se siente obligado a añadir: «Tocar es tocarse. A saber: las cosas son el prolongamiento de mi cuerpo y mi cuerpo es el prolongamiento del mundo, por él el mundo me rodea» (VI, 308). Sigue un desarrollo,

una especie de anticipación (VI, 308-309) que no encuentra su explicación hasta más adelante, en un texto (VI, 309) que leemos inmediatamente: «La carne *es fenómeno de espejo*, y el espejo es extensión de mi relación con mi cuerpo. Espejo: realización de un *Bild* de la cosa [scil. la reminiscencia de las *Notizen* es aquí transparente] y relación yo-*mi sombra* [subrayamos nosotros] = realización de una *Wesen* (verbal): extracción de la esencia de la cosa, de la piel del ser o de su “apariencia” [scil. lo que refuerza nuestra idea de la reminiscencia del texto husserliano, puesto que Husserl llama a veces “apariencia”, *Apparenz*, lo que designa como *Bild* en las *Notizen*]. Tocarse, verse, es obtener de sí mismo un tal extracto especular. Esto es, fisión de la apariencia y del ser —fisión que tiene ya lugar en el tocar (dualidad del tocante y de lo tocado) y que, con el espejo (Narciso) no es sino profunda adherencia a sí—. La *proyección* visual del mundo en mí a comprender no como relación intra-objetiva cosas-mi cuerpo, sino como relación *sombra-cuerpo* [subrayado nuestro], comunidad de *Wesen* verbal y así pues, finalmente, fenómeno “semejanza”, “trascendencia”.

Este texto es capital, y sin la referencia totalmente implícita a las *Notizen* de Husserl puede ser mal comprendido. Pero, sobre todo, es el testimonio del compromiso de Merleau-Ponty con la filosofía de la carne, y de las distorsiones que hace sufrir al rigor analítico de la fenomenología. Vale, pues, la pena comentar este extracto punto por punto. En primer lugar, la carne es *fenómeno de espejo* y no espejo, que es una extensión, que tiene sólo raramente lugar en mi relación con mi cuerpo. Antes de llegar al vértigo de Narciso, la relación es entre mí mismo (mi *Leib*: mi carne, dice Merleau-Ponty) y *mi sombra*. Ahora bien, esta sombra es el *Bild* (la «imagen») o la *apariencia* de la cosa, a través de la cual, como decía Husserl, trans-parece (*durscheinen*) la *hylé* insensible (e invisible), pero no no-sentida (*empfinden*), del *Leib*, es decir, precisamente las quinesias y el proto-espacio primordial de los «lugares» quinesísticos que constituyen el *Leib* primordial. Hasta ahí, nos mantenemos bien en el rigor fenomenológico. Se pueden incluso ver, en el sistema

instituido de los hábitos quinestésicos y de los «lugares» quinestésicos que les corresponden, los ejes o los pivotes, los «rayos de mundo» o los «existenciales» de los que habla Merleau-Ponty; se puede desde entonces conceder que, en la relación del *Leib* con las «apariencias» que surgen correlativamente del mundo, *se instituyen* «seres», *Wesen* (en el sentido activo o verbal) en tanto que preparando la entrada efectiva en aparición de las cosas y del mundo (VI, 311, la nota «Visible invisible»); pero eso podemos verlo en la *Stiftung* correlativa que hace del *Leib* un *Leibkörper* y del mundo un mundo no exclusivamente percibido, sino precisamente perceptible. Hay ahí, en la operación (ciega) de esta *Stiftung*, escisión o fisión *de una parte* del «adentro» propio del *Leib* (adentro una vez más todavía insensible o invisible, pero no por ello no sentido en sus mutabilidades quinestésicas, reales y posibles) y del «afuera» que es el *Bild* o la apariencia que surge en tal o cual lugar quinestésico, no sólo, *por otra parte*, de ese *Bild* o apariencia, sino también de la *cosa* o del *ser*. Pero resulta manifiestamente abusivo decir que tocar (o ver) esta *sombra* de la *Leiblichkeit* del *Leib*, esta apariencia, es en general, por lo que se refiere al *Leib*, tocarse o verse. Porque, en el registro primordial, ese movimiento no tiene *retorno reflexivo*, aunque sólo sea por tratarse de «un tipo (*arte*) de reflexión», tanto más cuanto que el *Leib* como *Nullpunkt* es ahí *infigurable*, y porque la sombra o la apariencia, aquí, no tiene en rigor *nada de especular* (véase nuestro desarrollo sobre la *mimesis* no especular, activa y «del adentro» del *Leib* por el *Leib* como propiamente única para rendir cuentas del nudo de la relación «intersubjetiva»). Para que el *Leib* tome una figura susceptible de reflejarse en espejo es necesario un nuevo registro de la *Stiftung*, el que se estructura con la *Stiftung* del yo y del otro: el *Leib* se transpone entonces arquitectónicamente como *Leibkörper*, con la distinción de las *Innenerscheinungen* y de las *Aussenerscheinungen* —y es ahí propiamente como puede tener lugar, en el espejo, el vértigo de Narciso, la captación del *Leibkörper* por su imagen, *en otro sentido* que el *Bild* del que aquí se trata, y donde es la *visión* la que juega el rol principal, pare-

ciendo (en la ilusión especular) extender mi *Innenerscheinung* hasta mi *Aussenerscheinung* liberado por la imagen, o reimaginado como imagen de esta imagen.

Pero son las últimas líneas de la nota las que están en mayor desajuste con el rigor, puesto que, de esta supuesta « semejanza » narcisista, Merleau-Ponty concluye en la trascendencia, haciendo intervenir la estructura de la *Stiftung* intersubjetiva allí donde no tiene lugar de ser: nos encontramos ahí, en efecto, la analogía de la que se puede estudiar el funcionamiento en las *Meditaciones cartesianas* (§ 54). Como si, aprehendiendo la relación entre el *Leib* insensible e invisible y el *Bild* o la apariencia de la cual sería la «sombra», el *Leib* aprehendiese ya a ésta como su *Innenerscheinung*, a la que correspondería la *Aussenerscheinung* de la cosa y del mundo (por «semejanza» o «armonía preestablecida»), y como si, por ello, a consecuencia de una transferencia (*Uebertragung*) o de una transgresión (*Ueberschreiten*) intencionales de la misma estructura que aquellos que están funcionando en la *Stiftung* intersubjetiva, el ser opaco del *percipi* se viera, él también, en origen afectado por un invisible (insensible) de un «adentro» *transcendental* que escaparía originariamente a toda *Darstellung* intuitiva. Eso sería lo propio del hilo zoísmo, puesto que las cosas y el mundo serían desde ese momento, al menos, *cuasi-otros*, toda vez que no habría otro modo de alteridad que la del otro. Que esto sea, en un sentido *relativo*, el caso del mundo y de las cosas transpuestos al registro de la intersubjetividad por su *Stiftung* no implica que éste sea universalmente el caso, en particular en el registro fenomenológico, el más arcaico, de la *Leiblichkeit* del *Leib* desanclado de todo *Körper* (como en el sueño o la *Phantasia*, donde no hay en realidad distinción entre el *Innen-* y *Aussenerscheinung*).

Saltándose esta mediación esencial es como Merleau-Ponty ha podido escribir, antes del texto que acabamos de estudiar: «Es necesario comprender el tocarse y el tocar como el anverso el uno del otro —la negatividad que habita el tocar (...), lo intocable del tocar, lo invisible de la visión, lo inconsciente de la conciencia (su *punctum caecum* central,

esta ceguera que la hace conciencia...), es el *otro lado* o el *anverso* (o la otra dimensionalidad) del ser sensible; no se puede decir que [scil. el anverso] esté ahí, aunque haya ciertamente puntos donde *no está*—. Se trata de una presencia por implicación en otra dimensionalidad, de una presencia de “doble fondo” —la carne, el *Leib*, (...) es un “yo puedo”—, el esquema corporal no sería *esquema* si no hubiera contacto de *sí a sí* (que es más bien *no-diferencia*) (...)» (VI, 308-309). Si se pueden admitir estas proposiciones del lado del «adentro», de la *Leiblichkeit* del *Leib*, de lo que Merleau-Ponty llama «carne del cuerpo», y eso con la condición de poner fuera de circuito lo reflexivo del tocar, no se puede precisamente admitirlo ya desde el momento que ese reflexivo, que parece más bien aquí, contra las intenciones de Merleau-Ponty, un reflexivo «de sobrevuelo», es considerado con toda la carga de su sentido. Pues habría ahí un balanceo que haría del *Bild* o de la apariencia una *Innenerscheinung* en eco con las *Aussenerscheinungen* posibles, ellas mismas «investidas», por analogía (transferencia intencional), ahí donde hubiese ese eco, del «otro lado», del «anverso» o del «doble fondo» en tanto que precisamente *presencia* (invisible, insensible) de lo sensible, es decir, de eso que hace su «ser», su *Wesen*, como *Etwas* de la radiación «retornante». Eso, sobre el fondo del *Leib* como potencialidad («yo puedo»), es decir, de las quinesias como esquemas sin lagunas de la *Leiblichkeit* (pero Merleau-Ponty no profundiza esta dirección de su pensamiento, entreabierta tan sólo). El uso del reflexivo es desde entonces temible, puesto que permite encadenar: «La carne del mundo, el *quale* [scil. la membrana del ser o la apariencia], es indivisión de este ser sensible que soy [scil. con todo rigor: del *Leib* quinesésico primordial que transparece a través de la apariencia sin aparecer él mismo] y de todo el resto [scil. las cosas, el mundo] que *se siente en mí* [lo subrayamos] (...)» (VI, 309).

El «adentro» del mundo, *instituido* como un *Leib* distinto por la transgresión intencional de la inversión en él del «otro lado» como de su «dimensionalidad», *se siente en mí* en la apariencia, el *Bild*, donde el *Leib* quinesésico primordial

transparece. Pero ese «sentirse en mí» del mundo no puede precisamente ser un «sentir» (*empfinden*), so pena de hilezoísmo: no puede tampoco ser un sentirse en el sentido de la *aisthêsis* o de la *Sinnlichkeit* (el *percipi* sería sintiente). Sea como sea, suponiendo esta especie extraña de «ek-stásis» del *Leib* en el mundo, probablemente de inspiración heideggeriana, es eso mismo que Merleau-Ponty llama el quiasmo o la reversibilidad de la carne, eso mismo donde el afuera de mi adentro (la apariencia) hace eco (por «semejanza» o analogía) con el afuera (la aparición de cosa o de mundo) del adentro del mundo, lo que hace de la apariencia el doble interno de la aparición de cosa o de mundo, y de ella el doble externo de la apariencia. De tal suerte que, en este sentido, mi adentro rasga el afuera desde el interior, de igual manera que el afuera rasga mi adentro desde el exterior (lo que da lugar a la estructura de eso que Merleau-Ponty llama la «doble intercalación»). Se tiene ahí toda la filosofía de la carne, de la cual se ve la extensión universal, indebida, de la estructura de *Stiftung* propia de la intersubjetividad, de hecho una *metafísica* —y ciertamente una metafísica de inspiración fenomenológica, pero no una fenomenología—. Sería demasiado extenso mostrar aquí que es esta situación misma la que vuelve muy oscuros algunos pasajes de la obra, y, pareciendo autorizarlas, puede anticipar muchas especulaciones —de las que Merleau-Ponty siempre se ha cuidado— sin ninguna base o atestación fenomenológica.

Ya no hay gran cosa que añadir, salvo que la explicitación de las referencias implícitas de la investigación de Merleau-Ponty a la obra de Husserl permite aportar una mayor precisión analítica a lo que entiende por invisible. En una nota, siempre de mayo de 1960 (VI, 310-311), y que no estudiaremos en detalle, precisa en principio, entre otras cosas, que lo invisible es «lo que, relativo a lo visible, no debería ser visto como cosa (los existenciales de lo visible, sus dimensiones, su armazón no figurativo)», lo que, paradójicamente —un signo de lo inacabado de la obra—, muestra que Merleau-Ponty tenía perfecta conciencia de la *infigurabilidad* del *Leib*. Y añade, un poco más adelante (VI, 311), que con

lo invisible «se trata de una negación-referencia (cero de...) o desajuste», lo que remite, por último, al *Leib* infigurable como *Nullpunkt* en realidad insituable. Del mismo modo, en una nota de junio de 1960 (VI, 313-314), la toma en cuenta de las *Notizen* da al propósito merleau-pontiano un relieve sorprendente: «Mostrar que la filosofía como interrogación (...) no puede consistir sino en mostrar cómo el mundo se articula a partir de un *cero de ser* [subrayado nuestro] que no se confunde con ser nada, y esto por instalarse sobre el borde del ser, *ni en el para sí, ni en el en sí* [subrayado nuestro], en la juntura, ahí donde se cruzan las múltiples *entradas* del mundo» (VI, 314). Es decir: en el lugar mismo del quiasmo, que acabamos de redefinir, ahí donde la apariencia hace eco con la aparición (de cosa, del mundo), con la particularidad, sin embargo, lo hemos visto, de que la estructura del quiasmo no es universal, sino que no entra en juego, de una manera que Husserl no ha descrito quizá siempre de manera satisfactoria —polarizado como estaba, hasta cierto punto, por las estructuras propias de la institución del conocimiento (objetivo)—, más que con la estructura de la *Stiftung* propia de la institución intersubjetiva. Se puede decir, en este sentido, que el «otro lado» de las cosas y del mundo, demasiado rápidamente conquistado por Merleau-Ponty, lo que produce, diga él lo que quiera, es una especie refinada de hilo-zoísmo, es como la pre-apertura, todavía arcaica, de las cosas y del mundo a su «objetividad», o como la condensación fenomenológica, en las cosas y en el mundo, de todos los *otros* posibles, o del otro humano en estado potencial, una vez que «ha tenido lugar», aunque de manera ciega (irreflexiva), la transposición arquitectónica de lo más arcaico (lo «primordial» husserliano) coextensivo de la *Stiftung* del otro. Va de suyo que esta situación arquitectónica de la investigación merleau-pontiana relativiza completamente lo que él entiende por ontología (*Stiftung* del ser o del Ser), puesto que se sabe que toda *Stiftung* no es *ipso facto* ontológica, que otras cuestiones se plantean a los humanos además de la cuestión del ser, o que es precisamente hacer metafísica pensar que la experiencia humana es reducible, en su

totalidad y sin resto, a la experiencia del ser. Hay manifiestamente *más* en el propósito citado, aventurado al hilo de la investigación, de lo que Merleau-Ponty ha retomado explícitamente en la tematización de su elaboración.

Es un punto sobre el que querríamos volver para concluir: la ilustración de la reversibilidad de la carne por la metáfora del dedo de guante vuelto del revés (VI, 317). Releamos: «No es necesario un espectador que esté *en los dos lados*. Es suficiente que, de un lado, vea el revés del guante que se aplica sobre el derecho, que toque el uno *a través* del otro (doble “representación” de un punto o plano del campo), eso es el quiasmo: la reversibilidad.» Y, un poco más lejos: «Sólo el eje es dado —la punta del dedo de guante es nada—, pero nada que se puede volver, y donde se lo ve entonces desde las *cosas* —el único “lugar” donde lo negativo es verdaderamente el pliegue, la aplicación del uno en el otro del adentro y del afuera, el punto de volteo—. Comprobemos en primer lugar que todo el texto de la nota (VI, 316-317) muestra que Merleau-Ponty se coloca muy acertadamente en el registro abierto por la *Stiftung* intersubjetiva, y que el «otro lado» (el revés para el derecho y el derecho para el revés) es perfectamente, cada vez, lo que, desde el *Leibkörper* del otro, no aparece desde su *Nullpunkt*, es decir, desde «su» *Leib* —que no es el suyo más que por parpadear en su *Leibkörper*—. Es por eso que, aquí, el dedo de guante es de hecho una especie de «superficie fronteriza» invisible (en no aparición) donde, en el quiasmo de la relación intersubjetiva, «yo-otro» vira o se convierte en «otro-yo». Lo que Merleau-Ponty quiere así decir —aunque hemos visto cuánto ha generalizado indebidamente la situación— es que no hay necesidad de un punto de vista de sobrevuelo para comprender lo que sucede en la relación «intersubjetiva», y esto en la medida en que, de un lado, yo veo el revés del guante (la apariencia, el *Bild* donde el *Leib* quinestésico primordial trasparece) que se aplica sobre el derecho (la *Aus-sennerscheinung* del *Leibkörper* del otro), de manera tal que en contrapartida la apariencia o el *Bild* aparece a su vez como *Innenerscheinung* (por ejemplo, la palabra que pro-

fiero y que cobra sentido, también para mí, desde entonces escindido en «adentro» y en «afuera»), remitiendo a una *Innenerscheinung* que yo no tengo (que puedo únicamente presentificarme) pero que está mediatizada por la *Aussenerscheinung* del otro (la cual, a su vez, aún remite a mi *Aussenerscheinung*, que no me aparece). Por ello, dice Merleau-Ponty, yo «toco» el derecho por el revés (por ejemplo, comprendo que el sentido de mi palabra es entendido por el otro), pero, en ese «momento» de aplicación (de armonía) del revés sobre el derecho, es también, merced al quiasmo o la reversibilidad, el derecho que toca el revés (soy tocado por lo tocado del otro), o el «adentro» del otro que me toca a su vez en el adentro, o más bien *instituye* mi «adentro» como el de *mi Innenerscheinung*, apareciendo desde lo que se ha transpuesto en el *Nullpunkt* de *mi Leib*, y apareciendo desde entonces como distinto de las *Aussenerscheinungen*, a la vez de las cosas y del otro —por lo que Merleau-Ponty precisa que es por el volteo en cuestión que *uno ve cosas*.

Constatemos que este movimiento es destacable, puesto que se descubren ahí sorprendentes recursos fenomenológicos, y que nuestros reparos no excluyen este reconocimiento, pero que tal pasaje, para ser realmente comprendido, excluye cuando menos cualquier lectura excesivamente rápida. También esto lo puede proporcionar la relectura, con la distancia crítica, de Merleau-Ponty desde la exhibición de las referencias implícitas a Husserl. Un punto sin embargo permanece enigmático: ¿por qué y en qué sentido hablar aquí de la *nada*? ¿Sería por un retorno indebido de lo especulativo, es decir de lo *metafísico*? El propósito de Merleau-Ponty es oscuro, reconozcámoslo. Tratemos no obstante de comprender. Si la punta del dedo de guante es nada, es *porque* hay reversibilidad, o mejor, porque si no la hubiera, el «adentro» estaría siempre encerrado en sí mismo, y el afuera no sería nunca otra cosa, pero precisamente no como afuera, que *Bild* o apariencia donde no transparecería jamás otra cosa que el *Leib* quinesésico primordial —entendiendo, por supuesto, que es necesario poner fuera de circuito a todo «espectador» de sobrevuelo (aquí, clásicamente,

Dios)—. Es decir, y según la metáfora, que si es el *Leib* quí-
 nestésico primordial quien es figurado por el adentro del
 guante (lo que supone ya que sea considerado en él mismo
 como *Leibkörper* y también, así pues, en el *Leibkörper* del
 otro), ese *Leib*, que parpadea fenomenológicamente en el
Leibkörper (el mío, el del otro), es una nada de *aparición* en
 el seno mismo de la apercepción, eso mismo que me hace
 pasar ciegamente (por síntesis pasivas, sin reflexión) de la
 apercepción del *Körper* del otro a la de su *Leibkörper*, y,
 en el mismo movimiento, de la apercepción del *Bild* o
 de la apariencia a la de *mi Innenerscheinung* como a la de
mi Leibkörper, respondiendo a la *Aussenerscheinung* del
Leibkörper del otro. En cada *Leibkörper*, coextensivo de su di-
 visión en «adentro» y «afuera», se abre así, pues, como un
 abismo escabulléndose a toda aparición, el horizonte del
Leib como *Nullpunkt* infigurable, ese mismo que espacializa
 y es espacializado en el quiasmo intersubjetivo, el esquema
 que distribuye y donde son distribuidos los *lugares* respec-
 tivos de las apariciones y de las no-apariciones. Entre el
 adentro y el afuera, en este sentido, no hay así *nada*, nada
 más que, en principio, el *Bild* o la apariencia que se trans-
 pone arquitectónicamente, por la *Stiftung* del otro, en *Inne-
 nerscheinung*, *Leib* como *Nullpunkt*, ahí, donde ella *no me
 aparece*, pero donde es mantenida por una *Aussenerschei-
 nung*, ella misma desde entonces en el afuera y abierta sobre
 el abismo, escabulléndose a toda aparición de su *Leiblichkeit*.
 Operación casi mágica e inaprehensible salvo por esta *Stif-
 tung* de la «intersubjetividad», puesto que ella se produce,
 como transposición arquitectónica coextensiva de esta *Stif-
 tung*, en esa nada que repliega sobre ellos mismos abrién-
 doles el uno en el otro un sí mismo y un otro sí mismo.
 Ahora bien, si no queremos ceder a la tentación (contra la
 cual van muchos de los esfuerzos de Merleau-Ponty), de hi-
 postasiar esa nada (*rien*) en nada (*néant*) (notablemente ac-
 tiva por lo demás), de evadirnos en la especulación
 metafísica, o, aún peor, de hacer una lectura «ideológica»
 (¿esa nada, *néant*, no sería finalmente Dios mismo?, y eso
 de manera muy «sintomática»), ¿no somos conducidos, en

efecto, por Merleau-Ponty en esa dirección, a reconocer una de las «figuras» del fenómeno como *nada más que* fenómeno, al menos, si no queremos, por lo demás, como Merleau-Ponty, universalizar indebidamente la relación intersubjetiva en el mundo mismo, generalizar una «figura» particular de eso que nosotros llamamos el fenómeno *de lenguaje*, para nosotros reflexivo (para Merleau-Ponty «reversible») en tanto que es temporalización en presencia sin presente *a priori* asignable?

En efecto, la situación arquitectónica del análisis fenomenológico deviene aquí muy delicada, puesto que es necesario abstenerse de toda *substrucción*⁴ «causalista», diciendo, por ejemplo, que el encuentro del otro es el fenómeno de lenguaje más arcaico por fundador, o, a la inversa, que el fenómeno de lenguaje, en lo que tiene de más arcaico, es la condición de posibilidad de la «salida» fuera del mundo primordial, del encuentro del otro. De hecho, el uno presupone siempre ya al otro. No se trata aquí, ni más ni menos, sino del difícil problema de la articulación entre la *ipseidad* del «sí mismo» del sentido en trance de hacerse y la *ipseidad* del sí del sujeto simbólicamente instituido que es necesario suponer para que el sentido se haga. Los dos no son idénticos, y el segundo no se alía necesariamente con el primero y, cuando se alía, no sucede nunca, por decirlo así, de modo total. Hemos hablado, así pues, de *Stiftung* del otro, porque ella lo es del *sí mismo* y del otro *sí mismo*, en su singularidad vinculada a su *Leibkörper* respectivo —bien entendido que el sí mismo encarnado en la *Jemeinigkeit* de su *Leibkörper* no es aún más que el inicio, anónimo, de la institución propia del sí mismo que se conoce y se reconoce él mismo—. Lo que queremos simplemente decir aquí es que con su

⁴ *Substrucción*, en francés *substruction*, de *substruere*, «construir un cimiento bajo tierra», según aclaración de SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, R., «¿Para qué el ego trascendental?», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 18, mayo 2008, pp. 13-32. Para Urbina, la *substrucción* puede derivar de una *surrepción*, de *surripere*, «deslizarse por debajo, subrepticamente», que en ocasiones da lugar a la *substrucción*, en el sentido de una cimentación innecesaria. (Nota de los traductores.)

aprehensión de la «verdadera negatividad», Merleau-Ponty señala, según nosotros, a lo que hay de *fenómeno* de lenguaje en el encuentro intersubjetivo, y que eso es, en un sentido, de manera muy consecuente, pero, en otro sentido, de manera obnubilante o ya metafísica, que aprehende como nada (*néant*) lo que, fenomenológicamente, según la vía que hemos seguido, no es otra cosa que el parpadeo fenomenológico del fenómeno del lenguaje. Pues esta nada, que no es fenomenológicamente más que nada de aparición o nada de ente (de ser, en términos merleau-pontianos), no es una: es la figura abstracta de la fenomenalidad de los fenómenos (de lenguaje), y en ese sentido remite no solamente a la pluralidad indefinida de los fenómenos de lenguaje, sino también a la pluralidad indefinida de los fenómenos fuera de lenguaje. Esa nada (*néant*) no está vacía. Como hemos dicho, es esquema esquematizante-esquematizado, y, porque no hay, en este registro arcaico, distinción instituida entre yo y otro, entre *Leib* y *mundo*, esquema esquematizante-esquematizado de fenómenos tanto de *Lieber* como de mundos (lo que los aproxima a un «primordial» husserliano que no estaría polarizado ya por un ego). Así, por ejemplo, de una cierta manera, lo que divide el fenómeno del lenguaje «del adentro» entre lo que se refleja en su auto-tematización en el sentido apuntado y en trance de hacerse, y lo que, irreduciblemente, escapa a esta reflexión, lo traba, lo perturba o le da la ilusión de poseerse, reenviando de ese modo, para nosotros, a los fenómenos fuera del lenguaje, de los cuales el fenómeno de lenguaje es la temporalización, esta diferencia puede, en efecto, comprenderse como la de la nada (*néant*), pero en otro sentido que la nada (*rien*) del *nada más que* fenómeno; así, es verdad que el propósito de Merleau-Ponty toma un relieve sorprendente, puesto que esa nada (*néant*), que para nosotros forma sin embargo parte *integrante* del fenómeno, constituye el *eje*, que funciona como un pliegue, del *fenómeno* de lenguaje, en tanto que es él quien hace que el sentido buscado y que está por hacer desde el peso, ya en el pasado, de su exigencia o de su demanda, no se absorba *jamás*, desde su distancia, en el sentido hecho; como tam-

bién es él quien hace que, a pesar de todo, el sentido hecho pueda siempre reflejar su fracaso en relación al sentido por hacer, siendo reversible el paso del uno al otro. Pero, se habrá comprendido, esa nada (*néant*) es más bien para nosotros *laguna* en la temporalización (y la espacialización) o *desajuste originario*. Laguna o desajuste no solamente temporalizado (y espacializado), sino también *temporalizante* (y espacializante), en lo que, no siendo, o no estando en ninguna parte, lo que Merleau-Ponty asimila a una «verdadera nada» (*néant*) parpadea *en* el parpadeo fenomenológico del fenómeno, de igual manera que nosotros concebimos eso mismo como la *instantaneidad* platónica incontrolable e inalcanzable (imposible de «hipostasiar») del *reviramiento*. Resulta que, en términos fenomenológicos, es ya demasiado decir que hay uno o varios «lugares» de reviramiento y que ese o esos «lugares» son nada (*néant*): «situados», no lo están aquí sino por la *Stiftung* intersubjetiva, en lo que concede, en el seno del acuerdo concreto, la *Innenerscheinung* de mi *Leibkörper* a la *Aussenerscheinung* del *Leibkörper* del otro, y la *Innenerscheinung* del *Leibkörper* del otro (inaparente para mí) a la *Aussenerscheinung* de mi *Leibkörper* (igualmente inaparente para mí). Pues es *globalmente, de un solo golpe y desde ella misma* como la estructura (el esquema) del fenómeno propio en el encuentro del otro organiza, por así decir, y según su esquema de temporalización-espacialización en presencia (sin presente *a priori* asignable), las apariciones (aparecientes y no aparecientes), de manera tal que sea un *Leibkörper* quien encuentra otro *Leibkörper*, y que por eso sea un sí mismo quien pueda instituirse con otro sí mismo (la cuestión de la institución, de la *Stiftung* del sí mismo como «titular» simbólicamente reconocible, sigue permaneciendo como un problema fenomenológico que tratar).

ÍNDICE DE AUTORES

Luis ÁLVAREZ FALCÓN. Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid (2007). Ha sido el coordinador en España de los actos conmemorativos del centenario del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty (Coloquio Internacional Merleau-Ponty 1908-2008, Zaragoza, 2008). Miembro cofundador de la Cátedra Internacional Merleau-Ponty en Morelia (2008), es miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE). Ha impartido docencia como profesor de Filosofía en diferentes universidades y centros de investigación de España y América. Autor de numerosos artículos y ensayos sobre el pensamiento contemporáneo y sobre la obra del pensador francés, coordinador de diferentes monográficos y miembro de los consejos de redacción de diversas publicaciones internacionales, compatibiliza su intensa carrera docente con sus labores de investigación en los ámbitos de la ontología, de la estética y de la teoría del conocimiento. En 2009 se publicó su ensayo *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, y actualmente prepara la edición de su última obra, *Ensayos sobre el arraigo*.

Josep Maria BECH. Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona desde 1993, es licenciado en Ciencias Físicas (1970), en Filología Germánica (1978) y doctor en Filosofía (1987). Ha realizado investigaciones sobre la historia del movimiento fenomenológico, las categorías que vertebran la historiografía del pensamiento, las aporías que presenta la ontología llamada «fundamental», la estructura y la legitimidad de las doctrinas hermenéuticas predominantes, el problemático horizonte de referencia que invocan algunos cuestionamientos actuales,

los sentidos que es plausible asignar a la experiencia prediscursiva, el antagonismo entre internalismo e intencionalidad, por un lado, y externalismo y holismo, por otro, cuando se pretende entender la acción humana, así como, en términos generales, sobre los determinantes sociales y culturales del pensamiento. Sus publicaciones más recientes son: *La filosofía y su historia. Dificultades teóricas y perspectivas críticas en los múltiples caminos actuales de la historia del pensamiento* (2000), *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico* (2001), *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento* (2005).

M.^a Carmen LÓPEZ SÁENZ. Licenciada en Filosofía y en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona, doctora en Filosofía por la misma Universidad, profesora titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Sus líneas de investigación abarcan la fenomenología de la existencia, la teoría crítica de la racionalidad, fenomenología y feminismo, hermenéutica fenomenológica y filosofía contemporánea del arte. Ha sido editora crítica del *Elogi de la filosofía i altres assaigs* (1988), y autora de *La concepción de la dialéctica en M. Merleau-Ponty* (1990), *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social* (1994), *Marcuse, 1898-1979* (1998), *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer* (2000); ha sido autora y coeditora de *El cuerpo. Perspectivas filosóficas* (2002), *Fenomenología e historia* (2003), *Identity and Diversity* (2005), *Paradojas de la interculturalidad* (2007), y de *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008* (volumen extra de *Investigaciones Fenomenológicas*, 2008), así como autora de un amplio número de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales.

César MORENO MÁRQUEZ. Catedrático de la Universidad de Sevilla, ha sido presidente de la Sociedad Española de Fenomenología desde 1998 a 2006. Es autor de numerosos artículos de filosofía (con especial atención al pensamiento contemporáneo y a la problematicidad del mundo actual), publicados en revistas y obras especializadas, así como de cuatro libros: *La intención comunicativa* (1989), *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de*

alteridad (1998), *Fenomenología y filosofía existencial* (2000) y *De Mundo a Physis. Indagaciones heideggerianas* (2006). Prepara actualmente un volumen que recoja sus escritos sobre fenomenología y vanguardia. Hoy por hoy, sus intereses se centran globalmente en el proyecto general acerca de la *ampliación, flexibilización y profundización del campo de fenomenalidad*. Los autores que más asiduamente «visita» son Husserl, Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, Marion y Henry, entre otros.

Mario Teodoro RAMÍREZ. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesor titular de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México), director del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, Medalla al Mérito Nicolaíta, miembro del *Editorial Board* de *Chiasmi International*. Ha sido el coordinador del Coloquio Internacional Merleau-Ponty Viviente (Morelia, 2008). Su inmensa labor como investigador queda reflejada en una extensa relación de intervenciones públicas, cursos y publicaciones, entre las cuales destacan: *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty* (1994), *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana* (1996), *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario: 1908-2008* (2008). En el ámbito latinoamericano y europeo es una de las principales autoridades en el pensamiento merleau-pontiano, y su amplia producción intelectual le convierte en una referencia imprescindible.

Marc RICHIR. Estudios de Física en la Universidad de Lieja (1960-1964) y de Filosofía en la Universidad Libre de Bruselas (1965-1968), doctorado en 1973, investigador cualificado honorario en el FNRS (Bélgica), encargado emérito de cursos en la Universidad de Bruselas, director de investigaciones honorarias en las universidades de París VII y París XII, director de la colección *Krisis* en la editorial Jérôme Millon, director de la revista *Annales de phénoménologie*. Su ingente obra constituye ya una referencia en el pensamiento europeo contemporáneo y en el resto del mundo.

Maryvonne SAISON. Profesora emérita de Filosofía en la Universidad París Oeste Nanterre-La Défense (1990-2008), donde creó y dirigió el Centro de Investigación sobre el Arte; es presidenta

de la prestigiosa Sociedad Francesa de Estética. Sus publicaciones incluyen: *Imaginario/imaginable, recorrido filosófico por el teatro y la medicina mental* (1981), *Los teatros del real: prácticas de la representación en el teatro contemporáneo* (1998). Sus trabajos tratan principalmente de estética, fenomenología (alrededor de Mikel Dufrenne, entre otros) y teatro. Transcribió el célebre texto de la conferencia de Michel Foucault, *La pintura de Manet*, publicado en 2004. Es, sin duda, una de las principales referencias del pensamiento francés contemporáneo.

Ricardo SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid (1976), catedrático emérito de Filosofía en la Universidad de Valladolid. Su extensa obra abarca múltiples aspectos, desde la historia de la filosofía antigua hasta la fenomenología y la estética. Es autor de numerosos textos, entre los que destacan: *Historia de la filosofía* (1978), *La fenomenología de la verdad: Husserl* (1984), sus contribuciones a la *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (2002) o algunas de sus traducciones fundamentales (Adorno, Fränkel, Jauss, Bürger, Menke, o Safo y Arquíloco, entre otros). Actualmente compagina su labor como investigador con su trabajo como escultor, dedicándose íntegramente a la que será su próxima obra, *Estromatología*. Su intensa y entusiasmada dedicación en las aulas le convierte, sin ninguna duda, en uno de los principales maestros de la universidad española en el último cuarto del siglo xx.

ÍNDICE DE TRADUCTORES

Caroline BONALD. Traductora, licenciada del Institut d'Études Politiques de París, donde se especializó en estudios iberoamericanos. Fue responsable de las actividades culturales del Instituto Francés de Zaragoza (Ministerio de Cultura de Francia).

Pelayo PÉREZ GARCÍA. Traductor y especialista en filosofía, forma parte de la redacción de *Eikasía. Revista de Filosofía* y de los prestigiosos *Annales de phénoménologie*; ha formado parte del consejo de redacción de *El Basilisco* y *El Catoblepas*. Traductor de Luc Brisson, Alain Badiou y Marc Richir, sus innumerables trabajos, entre los que destacan sus estudios sobre Simondon, avalan una larga trayectoria intelectual, unida siempre al rigor y al entusiasmo de su tarea.

Silverio SÁNCHEZ CORREDERA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo, premio extraordinario con la tesis *Ética, política y moral en Jovellanos*, catedrático de Filosofía en el IES Emilio Alarcos (Gijón). Forma parte del comité científico de *Cuadernos de Investigación*, del consejo de redacción de *Eikasía. Revista de Filosofía* y de la comisión organizadora del Bicentenario de Jovellanos. Imparte cursos de verano en la Universidad de Oviedo y es autor de numerosas publicaciones, entre las que destacan: *Immanuel Kant: el idealismo trascendental* (2006) y *Felinus, una historia de la filosofía. I. Filosofía antigua* (2010).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las referencias bibliográficas anotadas corresponden a las obras, artículos, manuscritos y trabajos de investigación citados en las siete lecciones precedentes. A través de la siguiente nota bibliográfica, y tal como corresponde al propósito de esta obra, el lector podrá reseguir gran parte del legado de Maurice Merleau-Ponty y de los diferentes autores que se relacionan en estas lecciones. Algunas de las referencias, como es el caso evidente de las minuciosas y escrupulosas bibliografías de Emmanuel de Saint Aubert, le permitirán extraer los suficientes recursos para dar continuidad al propósito de este trabajo. El conjunto de las referencias bibliográficas que aquí les presentamos responde a la unidad de su exposición.

AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, trad. de José Luis Villacañas, Claudio La Roca y Ester Qirós, Pre-Textos, Valencia, 2006.

ALLOA, E., *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, París, 2008. Traducción al español: *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty. Crítica de la transparencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.

ÁLVAREZ FALCÓN, L., *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Horsori, Barcelona, 2009.

— «Lo impensado de la no-filosofía: Merleau-Ponty 1961-2010», en *Análisis, Revista Colombiana de Humanidades*, 75, 2010, pp. 129-148.

— «Merleau-Ponty. Lo humano y lo adverso», en DE MACEDO DUARTE, André, y cols. (eds.), *Phenomenology 2010, Volume 2, Selected Essays from Latin America: Traversing Multifarious Dimensions of Worldly Phenomenology*, Zeta Books, Bucarest, 2010.

- ÁLVAREZ FALCÓN, L., «Esbozos, fragmentos y variaciones: Husserl después de 1988», en *Eikasia, Revista de Filosofía*, 34 (núm. especial *La fenomenología de Marc Richir*), sept. 2010, pp. 113-157.
- «La sombra de lo invisible: de la fe perceptiva a la mirada fenomenológica», en *Paideia. Revista de Filosofía*, 90 (número monográfico sobre Merleau-Ponty), enero-abril 2011.
- APPLEBY, J., y cols. (eds.), *Telling the Truth About History*, Norton, Nueva York, 1995.
- ARENDT, H., *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.
- *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala, Paidós, Barcelona, 1997.
- ARNASON, J., «Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue», en *Thesis Eleven*, 36, 1993, pp. 82-98.
- BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.
- BATAILLE, G., *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, ed. de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- BECH, J. M., *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- BERGSON, H., *Le rêve*, en *Œuvres*, PUF, París, 1984.
- BONACKER, T., *Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*, Campus, Frankfurt/Main, 2000.
- BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, París, 1997.
- BRAQUE, G., *Cahier, 1917-1947*, Maeght, París, 1948.
- CARBONE, M., *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata, 2004.
- CASTIN, N., «Le promeneur claudélien», en CASTIN, N., y SIMON, A. (eds.), *Merleau-Ponty et le littéraire*, École Normale Supérieure, París, 1997.
- COLLIOT-THÉLÈNE, C., *Études wébériennes. Rationalités, histories, droits*, PUF, París, 2001.
- COLONNA, F., «Merleau-Ponty et la simultanéité», en *Merleau-Ponty: Figures et fonds de la chair*. Chiasmi International 4, 2004.
- COMPTON, J. J., «Recensión de la obra de James Schmidt, «Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism», en *History and Theory* 26/3, 1987
- DASTUR, F., *Dire le temps: esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Encre Marine, París, 1994.
- DAVIS, D., «Ontology and History in Merleau-Ponty's Later Philosophy», en *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 81-101.

- DENIS, M., *Du symbolisme au classicisme. Théories*, Hermann, París, 1964.
- DEROSSI, G., «Dalla percezione alla visione. L'ontologia negativa dell'ultimo Merleau-Ponty», en *Filosofia*, 26, 1965.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, ed. de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.
- *Discurso del método*, ed. de Eduardo Bello, Tecnos, Madrid, 1987.
- DUPOND, P., *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Ellipses, París, 2008.
- ESCOUBAS, E., «Merleau-Ponty: le corps de l'oeuvre et le principe d'utopie», en *La Part de L'oeil*, 21-22 (2006-2007), número especial *Esthétique et phénoménologie en mutation*.
- FINK, E., «Vergegenwärtigung und Bild», en *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.
- *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.
- *VI Cartesianische Meditation, Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, ed. de Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven; *Teil II. Ergänzungsband*, ed. de Guy van Kerckhoven, en *Husserliana Dokumente II*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1988.
- FREUD, S., *El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*, en *Obras completas IX*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- *La interpretación de los sueños*, trad. de Luis López-Ballesteros, Planeta, Barcelona, 1985.
- GUCHET, X., «Merleau-Ponty et le problème d'une "axiomatique des sciences humaines"», en *Chiasmi International*, 3, 2001.
- HAAR, M., «Peinture, perception, affectivité», en RICHIR, M., y TASSIN, É. (eds.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- HEIDEGGER, M., «El origen de la obra de arte», en *Caminos de bosque*, ed. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1995.
- *La proposición del fundamento*, ed. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
- HENNIS, W., *Max Weber und Thukydides: die «hellenische Geisteskultur» und die Ursprünge von Webers politischer Denkart*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2003.
- HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, PUF, París, 1990.
- HÖLDERLIN, F., *Hiperión o El eremita en Grecia*, trad. de Jesús Muñárriz, Hiperión, Madrid, 1983.

- HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*, en *Husserliana IX*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.
- *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungen und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. de Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.
 - *Über den Begriff der Zahl*, en *Husserliana XII*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1967.
 - *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973. Traducción al español: *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García Baró, FCE, México, 1985.
 - *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, ed. de Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil, 1905-1920. Zweiter Teil, 1921-28. Dritter Teil, 1929-35*, ed. de Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
 - *Logische Untersuchungen*, en *Husserliana XVIII-XIX*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975-1984. Traducción al español: *Investigaciones lógicas I y 2*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid, 1982.
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, en Husserliana III-V*, ed. de Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976-1991. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, FCE, México, 1985.
 - *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, ed. de Eduard Marbach, Martinus Nijhoff, La Haya, 1980.
 - *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemeyer, Tübingen, 1980. Traducción al español: *Leciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.
 - *Formale und transzendente Logik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1981. Traducción al español: *Lógica formal y trascendental*, ed. de Luis Villoro, UNAM, México, 1962.
 - *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, ed. de Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, La Haya, 1987.
 - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, ed. de Reinhold N. Smid, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1992.

- HUSSERL, E., *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, ed. de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, 2001.
- *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte, en Husserliana, Materialien VIII*, Springer, Dordrecht, 2006.
- *Manuscripts inédits*, Archivos de Lovaina, manuscritos C16/66a, C16/66b.
- JUNG, C. G., *Energética psíquica y esencia del sueño*, trad. de Ludovico Rosenthal y Blas Sosa, Paidós, Barcelona, 1992.
- KELKEL, A., *Le legs de la phénoménologie*, Kimé, París, 2002.
- KELLER, K. D., «Intentionality in Perspectival Structure», en *Chiasmi International*, 3, 2001, pp. 375-397.
- LEFORT, C., «*Sur une colonne absente*». *Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, París, 1978.
- LEIBNIZ, G. W., «Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios», en *Escritos filosóficos*, ed. de Ezequiel de Olaso, Charcas, Buenos Aires, 1982.
- LEVINAS, E., *Le temps et l'autre*, PUF, París, 1979.
- LICHTBLAU, K., «"Innerweltliche Lösung vom Rationalen" oder "Reich diabolischer Herrlichkeit"? Zum Verhältnis von Kunst und Religion bei Georg Simmel und Max Weber», en FABER, R., y KRECH, V. (eds.), *Kunst und Religion. Studien zur Kulturologie und Kulturgeschichte*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1999.
- LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., «Intersubjetividad como intercorporeidad», en *La Lámpara de Diógenes*, 8 y 9, vol. 5 (2004), pp. 57-71.
- «Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J.-P. Sartre», en SELLÉS, J. F. (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- «El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana», en MORENO, C., y DE MINGO, A. (eds.), *Signo, intencionalidad y verdad. Estudios de fenomenología*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.
- «El dolor de sentir en la filosofía de la existencia», en GONZÁLEZ, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.
- «De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en la fenomenología de Merleau-Ponty», en *Phainomenon, Revista de Fenomenología*, 14 (2007), pp. 171-193.
- «Dos fenomenologías de la forma-sueño. M. Zambrano y M. Merleau-Ponty», en *Aurora*, 8 (2007), pp. 16-26.

- LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad», en LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., y PENAS IBÁÑEZ, B. (eds.), *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- «Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty», en *Investigaciones Fenomenológicas*, volumen extra 2008: LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., y PINTOS, M.^a L. (eds.), *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*, pp. 261-275.
- LÖWITH, K., «Webers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung», en *Sämtliche Schriften*, vol. 5, Metzler, Stuttgart, 1988.
- MALDINEY, H., *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1997.
- MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, PUF, París, 1942. Traducción al español: *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957.
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945. Traducción al español: *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975.
- *Humanisme et terreur*, Gallimard, París, 1947. Traducción al español: *Humanismo y terror*, trad. de León Rozitchner, Leviatán, Buenos Aires, 1956.
- *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1948. Traducción al español: *Sentido y sinsentido*, trad. de Narcís Comadira, Península, Barcelona, 2000.
- *Éloge de la philosophie*, Gallimard, París, 1953. Traducción al español: *Elogio de la filosofía*, Galatea Nueva Visión, Buenos Aires, 1957.
- *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, París, 1955. Traducción al español: *Las aventuras de la dialéctica*, trad. de León Rozitchner, Leviatán, Buenos Aires, 1957.
- *Signes*, Gallimard, París, 1960. Traducción al español: *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Seix-Barral, Barcelona, 1964.
- *Le visible et l'invisible*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1964. Traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, trad. de José Escudé, Seix-Barral, Barcelona, 1970.
- *L'œil et l'esprit*, Gallimard, París, 1964. Traducción al español: *El ojo y el espíritu*, trad. de Jorge Romero Brest, Paidós, Buenos Aires, 1977.

- MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, París, 1968.
- *La prose du monde*, ed. de Claude Lefort, Gallimard, París, 1969. Traducción al español: *La prosa del mundo*, trad. de Francisco Pérez Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1971.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989.
- *La nature. Notes cours du Collège de France*, Seuil, París, 1995.
- *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, ed. de Stéphanie Ménasé, Gallimard, París, 1996.
- *Notes de Cours 1959-1961*, Gallimard, París, 1996.
- *Parcours, 1935-1951*, Verdier, Lagrasse, 1997.
- *Causeries 1948*, ed. de Stéphanie Ménasé, Seuil, París, 2002. Traducción al español: *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, FCE, Buenos Aires, 2003.
- *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France 1954-1955*, Belin, París, 2003.
- *Elogio y posibilidad de la filosofía*, ed. de Cayetano Aranda y Eduardo Bello, Universidad de Almería, Almería, 2009.
- MONTAVON, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, París, 1999.
- NANCY, J. L., *La creación del mundo o La mundialización*, trad. de Pablo Perera, Paidós, Barcelona, 2003.
- NATORP, P., «Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (Erster Aufsatz)», en *Philosophische Monatshefte*, 23, 1887, pp. 257-286.
- OAKES, G., «Methodological Ambivalence: The Case of Max Weber», en *Social Research*, 49/3, 1982, pp. 589-615.
- «Max Weber on Value Rationality and Value Spheres», en *Journal of Classical Sociology*, 3/1, 2003.
- PARMENTIER, B., *Le siècle des moralistes. De Montaigne à La Bruyère*, Seuil, París, 2000.
- PESSOA, F., *El libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Seix-Barral, trad. de Ángel Crespo, Barcelona, 1997.
- PETITDEMANGE, G., *Philosophes et philosophies du XXe siècle*, Seuil, París, 2003.
- POPPER, K. R., *La lógica de las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 1978.
- PROUST, M., *Le temps retrouvé. À la recherche du temps perdu VII*, Gallimard, París, 1972.

- PROUST, M., *Du côté de chez Swann. À la recherche du temps perdu I*, Gallimard, París, 1987.
- RAMÍREZ, M. T., *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Universidad Michoacana, Morelia, 1994.
- *Cuerpo y arte. Para una estética merleau-pontiana*, UAEM, Toluca, 1996.
- *Filosofía culturalista*, Secum, Morelia, 2005.
- *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario: 1908-2008*, Jitanjáfora, Morelia, 2008.
- «Intencionalidad y virtualidad. Merleau-Ponty, filósofo de la realidad virtual», en *Investigaciones Fenomenológicas*, volumen extra 2008: LÓPEZ SÁENZ, M.^a C., y PINTOS, M.^a L. (eds.), *Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario (1908-2008)*.
- REVAULT D'ALLONNES, M., *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Michalon, París, 2001.
- RICHIR, M., *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000.
- RILKE, R. M., «Poeta, di, ¿qué haces?», en *Poemas a la noche y otra poesía póstuma y dispersa*, trad. de Juan Andrés García Román, DVD, Barcelona, 2008.
- ROBBERECHTS, L., *Husserl*, Éditions Universitaires, París, 1964.
- SAINT AUBERT, E. DE, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, J. Vrin, París, 2004.
- *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, J. Vrin, París, 2005.
- SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, R., «¿Para qué el ego trascendental?», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 18, mayo 2008, pp. 13-32.
- SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999.
- SARTRE, J.-P., *L'imaginaire*, Gallimard, París, 1940.
- «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en *Situations I*, Gallimard, París, 1947.
- SCHLUCHTER, W., «Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber», en JAMME, C. (ed.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1997.
- SCHMIDT, J., «Adventures of the Dialectic», en *Philosophy of Social Sciences*, 5, 1985, pp. 463-478.
- SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, ed. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.

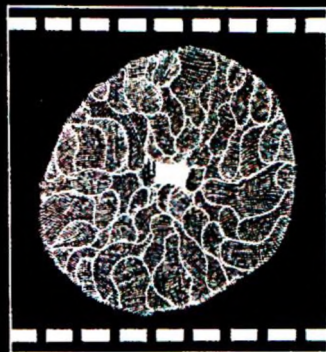
- SYMONDS, M., y PUDSEY, J., «The Concept of "Paradox" in the Work of Max Weber», en *Sociology*, 42/2, 2008, pp. 223-241.
- TENBRUCK, F., *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, ed. de Harald Homann, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
- VAN BREDÁ, H. L., «Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 1962.
- WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Mohr, Tübingen, 1988.
- *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. de Johannes Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1988.

NOTA DE LA EDICIÓN

Dadas las características específicas de cada una de las lecciones compiladas en esta edición, el responsable de su reproducción ha decidido sacrificar la homogeneidad del conjunto de la obra, respetando al máximo tanto la redacción de cada uno de los autores como la transcripción literal de sus discursos. La unidad resultante obedece al carácter didáctico de las diferentes lecciones, contextualizadas en el devenir propio y específico de su propia temporalidad.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES





Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Filósofo francés y eje vertebrador del pensamiento contemporáneo después de la Segunda Guerra Mundial. Su figura destaca por el rigor y la humildad intelectual. Catalogado en el devenir errático del pensamiento en los albores de la posguerra, su potente intuición y su honestidad intelectual le convierten en una de las ineludibles referencias en la reordenación del panorama europeo tras el convulso discurrir de la cultura a partir de 1945. Su pensamiento ha reposado bajo el devenir del siglo. La elegancia, el rigor y la radicalidad de sus análisis le convierten en una indudable y extraña reserva crítica.

Luis Álvarez Falcón (1967), es doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid, profesor de enseñanza secundaria y profesor asociado de la Universidad de Zaragoza. Ha sido el coordinador en España de los actos conmemorativos del nacimiento de Maurice Merleau-Ponty. Miembro co-fundador de la Cátedra Internacional Merleau-Ponty en Morelia (México, 2008), es miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE). Autor de numerosos trabajos sobre el pensamiento contemporáneo y sobre la obra del pensador francés, es autor también del ensayo *Realidad, Arte y Conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo* (Editorial Horsori, Barcelona, 2009).

Con el título *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, este ensayo pretende poner en evidencia la excepcional relevancia y la dignidad de uno de los filósofos más críticos del siglo xx. Su primordial novedad trae la noticia de la urgente necesidad de retomar con un celoso rigor las consideraciones del pensador francés en los últimos momentos de su vida. Su obra, silenciada por su repentina desaparición y por el auge de las corrientes dominantes de la época, esconde las claves para desentrañar el sentido más íntimo y primitivo de la tarea del pensar. El lector encontrará entre estas páginas los elementos fundamentales para una comprensión que da continuidad a la obra del filósofo, resaltando los diferentes estratos críticos en los que ha de situarse necesariamente una reflexión contemporánea acerca de la realidad, del conocimiento y del ser humano. Su descubrimiento ampliará la inevitable interpelación sobre los límites de nuestro tiempo, en el avatar de una cultura en busca de respuestas sobre el incierto destino de la humanidad de hoy.



www.eutelequia.com

